岩田諦靜　著

真諦の唯識説の研究

山喜房佛書林

はしがき

真諦が中国へ唯識説を将来したのは玄奘が護法の唯識説を請来するより約百年ほど前の時期であった。しかし、玄奘が『成唯識論』を訳出し、真諦が説いた摂論学派（宗）の教理を批判するに及んで、真諦の訳出論書に対する研究は廃れることになった。

その学問的な研究は昭和に至って宇井伯寿先生により注目されるにおよび真諦訳出の諸論書が見直され、漸く近代の学問対象として認識されるようになり、それより以後、諸の先師先学により真諦の訳出論書に対する考究が為されるようになったが、主流的な法相唯識説の研究に比すれば少量であると言えよう。

筆者は立正大学仏教学部卒業後、修士課程に進み勝呂信静先生のご指導を得て「阿摩羅識思想の研究」（主査金倉円照先生）と題して真諦の唯識説について纏め、更に、博士課程以後においても真諦の訳出諸論書を中心に唯識説の探究を続けてきた。その真諦唯識説の理解を筆者なりにまとめた成果が本書である。

本書は平成六年に立正大学へ提出した学位論文の主要部分を中心とし、その後の研究論文を移入したものである。論文の審査に当って頂いた主査勝呂信静・副査田賀龍彦・同浅井圓道の諸先生には心より感謝の言葉を申し上げたい。

このような本書を執筆することが出来たのは多くの先学の著書・論文等からの学恩によることは言うまでもないことである。研究成果を引用するに当っては十分な注意を払ったつもりであるが不注意によって欠落している部分については御寛恕を頂きたいと思う。筆者としては本書が真諦唯識説研究を志す者にいささかなりとも役に立つことを願うのみである。

最後になったが、勝呂信静先生には学部の卒業論文作成の時から今日に至るまで常に公私に渡りご指導を頂いてきた。先生が益々ご健在でいらっしゃって、拙著を献ずることが出来るのは小生にとって大変な喜びである。また、身延山大学・立正大学において常に暖かい交遊とご指導を頂いている諸先生方に厚くお礼を申し上げたい。

山喜房佛書林社長　浅地康平氏には面倒な出版を引き受けて頂きいろいろとお世話になったことをお礼申し上げる。

なお、本書の出版に際して平成十五年度科学研究費補助金（研究成果公開促進費）の交付を受けたことを明記し関係各位に対し感謝を申し上げる。

平成十五年十二月十八日

著者しるす

真諦の唯識説の研究　目次

第二章　真諦の阿摩羅識説の思想

第三章　真諦の訳出諸論書における三性説

略号・凡例

印哲研　宇井伯寿『印度哲学研究』、岩波書店。

印仏研　『印度学仏教学研究』、日本印度学仏教学会。

大正蔵　『大正新修大蔵経』

北京版　『影印北京版西蔵大蔵経』、西蔵大蔵経研究会。

デルゲ版　『摂大乗論』、東京大学・東北大学所蔵、No.4048（東北目録）。
　　『摂大乗論世親釈』、東京大学・東北大学所蔵、No.4050（東北目録）。

序章

瑜伽行唯識学派は大乗仏教を体系的に組織化したもので、それは中観学派と並び称される思想で、仏教教理を理解するために欠くことの出来ない学説であるとされる。

その唯識思想を理解するための必読の論書として久しく『成唯識論』が学ばれて来ていることは周知の通りである。玄奘（六〇二―六六四）によって顕慶四年（六五九）に『成唯識論』十巻が訳出されて以来、中国・日本において唯識思想を学ぼうと志す者は常にこの論書を所依としてきている。その結果として、玄奘以前に伝えられた喩伽行唯識学派に関する論書は誤り多いものとして脇に置かれ忘れられてきたものである。

その代表的存在として、真諦（Paramārtha，四九九―五六九）が居る。彼はインドから南海路を経て中国に入った唯識学者であった。彼は多くの瑜伽行唯識学派の論書を訳出し講義したのである。その中で、彼は無著の『摂大乗論』と無著の実弟である世親造の『摂大乗論釈』の思想を中心に中国へ伝道することを目的に入中国したとされる。その彼の思想を汲む学派は摂論宗と称されて、玄奘以前には広く知られていたのである。しかし、玄奘により彼以前の翻訳は誤り多いものとして退けられ、更に『成唯識論』を中心とする法相唯識説が盛んに学ばれることによって、真諦の伝えた『摂大乗論』を中心とした唯識説（摂論宗）は衰退して行ったようである。

そのような中で、真諦訳および彼の学説を比較的に重んじたものとして円測（六一三―六九六）の『解深密経疏』をあげることができる。それ以後は長く顧みられることなく過ぎて、ついには日本の江戸時代中期において普寂（一七〇七―一七八一）が『摂大乗論釈略疏』を出すまで待たなければならなかった。その後、戒定（　―一八〇五）が『二十唯識論帳秘録』を出して法相宗への批判的研究を行った時に真諦の学説が取りあげられている。

それからまた長く忘れられていたものを昭和になり、宇井伯寿氏が研究を行い『摂大乗論研究』など多くの真諦訳

の論書の解説を試みられた。その結果ようやくにして、真諦の訳出による諸論書が学者の注目する所となったのである。

宇井伯寿氏の『摂大乗論研究』は真諦訳出の『摂大乗論』が玄奘訳等他漢訳のそれらよりも原意を正しく表しているものとして、真諦訳の世親造『摂大乗論釈』(以下『摂大乗論世親釈』または『世親釈』と略称)を参照しながら研究したものであった。その他、真諦訳の『転識論』等の解説に対しても玄奘訳より真諦訳の方が原意に近いのではないかという立場を明らかにされた。これに対して、結城令聞氏は『世親唯識の研究』等で真諦訳を消極的に評価し、宇井説に対する強い反対の立場を表明された。しかし、上田義文氏は『仏教思想史研究』および『摂大乗論講読』などの研究において、真諦訳の評価については宇井説に従って積極的に認めながらも、その理解は宇井説を批判的に捉えた研究を明らかにされた。更に、長尾雅人氏は『摂大乗論—和訳と注解—』などの研究において、結城氏と同じ立場にあるように考えられる。

以上のように、真諦の訳出の唯識説の諸経論についての評価は両極に片寄ったものと成っているように考えられる。

真諦が伝播に努めたものとして『摂大乗論』とその世親造の『摂大乗論釈』をあげることができる。真諦が伝えようとしたものは世親造『摂大乗論釈』(『世親釈』)であったと考えられる。真諦はその翻訳に当たり『世親釈』の原型以上に一々文々に解説を加えたようである。その結果、現在伝えられる真諦訳『世親釈』は増広付加され、達摩笈多訳・玄奘訳・チベット訳の『世親釈』より二倍以上の分量になっている。その増広付加の部分には訳出時に新伝来の唯識説を訳場参席の門下の理解のために講義解説したものであり、真諦自身の唯識説が解説されていることは言うまでもないことである。『世親釈』に対する漢訳三本とチベット訳本との比較対照の研究として筆者は『初期唯識思想研究』において三性説を説く応知相勝品(所知相章)の比較対照を公表し、更にアラヤ識説を説く依止勝相品(所知

依章)について継続して公表している。更に依止勝相品に関してチベット訳和訳と真諦訳『世親釈』とを比較し、付加部分を公表している。真諦は中国における四大翻訳家の一人に目されているように多くの訳出論書があるが、それらの諸論書においても真諦の訳出態度は変わらず、翻訳時における講義解説が付加されている。その増広付加される真諦の唯識説は本来の唯識思想に仏性如来蔵思想を融合しようと試みたところにあると考えられる。それが後輩の玄奘に批判されたところである。ことに真諦には阿摩羅識説がある。阿摩羅識は、『喩伽師地論』の部分異訳である『決定蔵論』に解説され、その外、真諦訳の諸論書にも見られる特徴である。

そこで以上のような近年の先輩諸氏の研究成果を踏まえながら、筆者は本書において、唯識思想の重要な学説である阿黎耶識説と三性説を中心に、更には真諦独自の学説である阿摩羅識説について、以下の順序で考察するものである。

第一章では「真諦訳『摂大乗論世親釈』における阿黎耶識説」に関して考察する。第一節では真諦訳『世親釈』における此界無始時を説く偈頌に対する解釈について世親の注釈に更に仏性如来蔵の性の五義による解説が付加されていることについて論ずる。第二節では真諦訳『世親釈』において唯識説による種子説と『仏性論』等に説かれる常楽我浄による種子説が解説されることについて論ずる。第三節では『法華玄義』によって「道後の真如」が九識と指摘されるが、その道後の真如の意味について考察する。第四節では『世親釈』において阿黎耶識の阿黎耶の意味をいかに論じているかを尋ねる。第五節では真諦訳『世親釈』における真諦の説く心体(識体)の概念について論ずる。第六節では阿陀那識について『世親釈』を中心に『解深密経』『瑜伽論』等によりその意味を論ずる。第七節[付論]では『世親釈』以外の真諦の訳出論書である『転識論』『三無性論』『十八空論』『顕識論』『決定蔵論』等における阿黎耶識説を考察する。なお、『転識論』は世親の『唯識三十頌』の異訳である。ことに『顕識論』には真諦独自の心識説が説かれていることを論ずる。

第二章では「真諦の阿摩羅識説の思想」について考察する。第一節「真諦の阿摩羅識説の考察」では第一項において阿摩羅識の原思想を関連する諸経論に尋ね、第二項では阿摩羅識の原語と意味を阿摩羅識が説かれている真諦訳出の諸論書を中心に論ずる。第二節では道後の真如を手掛りに『世親釈』の中に九識の意味を探究する。第三節では第一節と第二節との研究成果に基づいて、真諦による九識の意義を確認し、阿摩羅識の概念を明確にする。阿摩羅識と称する言語は真諦の唯識観によって創造された造語ではないかということを考える。

第三章では「真諦の訳出諸論書における三性説」について考察する。第一節では三性説の説かれている瑜伽行唯識学派の諸文献に解説されている三性説の形態が三相説から三性説へ移ったことを明らかにする。第二節では『世親釈』の真諦訳・達摩笈多訳・玄奘訳・チベット訳の四訳本の比較対照によって真諦訳の増広付加を明確にし、その中に真諦自身の三性説を尋ねる。第三節では『世親釈』釈応知勝相品に説かれる変異の意味と三性説との係わりを尋ねる。第四節では『転識論』における三性説と『唯識三十頌』における三性説を比較検討し論ずる。第五節では『三無性論』における三性説を論ずる。第六節では『顕識論』における三性説を論ずる。第七節では仏性如来蔵を説く『仏性論』における三性説を論ずる。第八節では『中辺分別論』における三性説を論ずる。依他性による虚妄分別が説かれている。第九節では『十八空論』における三性説を論ずる。『十八空論』は『中辺分別論』と関連するが別出して論ずる。

第一章　真諦訳『摂大乗論世親釈』における阿黎耶識説

はじめに

唯識説には中心の思想としてアラヤ識説がある。それは法相唯識説で伝えるように阿頼耶識を中心とする八識の構造で解説される。しかし、真諦の伝えた唯識説は八識説と九識説との二形式を用いて解釈されている。

玄奘は『成唯識論』を六経十一論の学説を中心に置き、しかも五姓各別説を認める編纂をしている。それに対して、真諦は『唯識三十頌』の異訳である『転識論』の中に『勝鬘経』を引用している。真諦訳『摂大乗論世親釈』の中に『宝性論』や『仏性論』に説かれる仏性如来蔵説が引用され重要な地位を占めていることが理解できる。それは摂論宗（学派）が説く九識説と深く係っている。そこで、八識説の体系の中心である第八阿頼耶識と九識説の体系における第八阿黎耶識と第九阿摩羅識との相違と類似などについて考察するものである。

本章では、その真諦訳『摂大乗論世親釈』を中心にして、真諦の八識説について特徴を探究し明らかにするものである。

『摂大乗論世親釈』を中心にして、第一節では、此界無始時偈における界（dhātu）の解釈についてその特色を明らかにする。第二節では、真諦は唯識本来の種子説に仏性如来蔵説による種子説を付加していることを明らかにする。第三節では、『法華玄義』において九識の意味とされる道後の真如の意味について考える。第四節では、阿黎耶の意味について尋ねる。第五節では、心意識の心体について考える。第六節では、阿弥那識の働きについて考える。

更に、第七節［付論］真諦訳諸論書における阿黎耶識について考える。第一項では、『転識論』における阿黎耶識について見る。第二項では、『三無性論』における阿黎耶識と三無性説について見る。第三項では、『十八空論』における阿黎耶識を『中辺分別論』と対照しながら見る。第四項では、『顕識論』における阿黎耶識を見る。この論の阿黎耶識説は他の論書に比較して特色のあるものである。第五項では、『決定蔵論』における阿黎耶識説を『瑜伽論』

等のものと対照して解説する。

本章は、真諦訳の『世親釈』における付加増広の部分に訳者自身の学説を探究し、その特徴を明らかにすることに努めたものである。

第一節　『摂大乗論世親釈』における此界無始時偈の解釈

一、此界無始時偈における界

真諦訳の『摂大乗論世親釈』（以下『世親釈』と略称）には、世親の注釈以外に翻訳者である真諦自身の解釈が増広付加されていることは既に明らかになっている。その中で、此界無始時偈の「界」（dhātu）の解説の特徴を考察するものである。[1]

真諦訳の『世親釈』の此界無始時偈に関する注釈部分には世親の注釈の外に真諦の解釈が付加されている。[2] 以下に煩瑣であるが真諦の解釈部分によって真諦自身の説く所を考察するものである。[3]

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。
此界無始時
一切法依止、
若有諸道有
及有レ得二涅槃一。
釈曰。
今、欲下引二阿含一證中阿黎耶識体及名上。

チベット訳

〔論曰。〕
無始時来の界は一切法の等しく依止であって、
それが有る時に諸趣と涅槃を証得する、
と説かれる。
〔釈曰。〕
アーラヤ識があることとの教証（āgama）は、世尊に

阿含謂大乗阿毘達磨、此中仏世尊説レ偈。…
復次、此界無始時、即是顕レ因。若不レ立レ因可レ言レ有レ始。一切法依止者、由三此識為二一切法因一故、説二一切法依止一。若有諸道有、及有レ得二涅槃一者、此一切法依止、若有是道則有、果報亦有。由二此果報一衆生受レ生、易レ可レ令レ解二邪正両説分別有一レ異。

よって、彼の阿毘達磨〔経〕により最初に説かれた。〔それは〕「無始時来の界」といわれるところの偈頌にされている。「界」とは因のことである。「一切法の等しく依止である」とは、〔無始時来の〕因（界）であることから、一切法の依止であるという意味である。「それが有るから」とは、それは「一切法の等しく依止である」から「諸趣」であって、すべての生死輪廻の中に存在するのが趣である。ただ趣が存在しないことが涅槃でもある。それ（界）が存在するから雑染と涅槃とがあることになる。

以上が、此界無始時偈とその世親の注釈である。この阿毘達磨経の偈頌は阿黎耶識存在の教証と如来蔵存在の教証に用いられている。そのサンスクリット語文章は安慧造の『唯識三十頌釈』と、『宝性論』に見ることができるので参考までに記するものとする。[4] 安慧の『唯識三十頌釈』では、次のようである。

anādikāliko dhātuḥ sarvadharma samāśrayaḥ |
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇa adhigamo' pi vā |

これのチベット訳は『摂大乗論』では、次のようにある。[5]

thog ma med paḥi dus kyi dbyiṅs, chos rnams kun gyi gnas yin te |
de yod pas na ḥgro kun daṅ, mya ṅan ḥdas paḥan thob par ḥgur |

更に、玄奘訳の『摂大乗論世親釈』では次のようである。(6)

無始時來界　一切法等依、
由レ此有二諸趣一　及涅槃證得。

この偈頌で、常に考察の対象となるのは「界」についてである。その界（dhātu）は、地・水・火・風の四大界、六境・六根・六識の十八界、欲・色・無色の三界などと使用される多義語である。この偈頌の「界」については「基因」、「依り所」の意味とされている。(7) 更に、全体的なものの本質・要素をさし、その要素・成分を分類し種別する意味として、界に「本質・要素・構成」の意味があるとされる。(8) また、『瑜伽師地論』巻第五六では、界に因、種子、本性、種性、微細、任持の六義をあげている。(9) 更に、チベット仏教では、dhātu「界」に khams,rigs,dbyiṅs の三義の訳語を用いて、dhātu の持つ語義の多様性を意識的に区別しているとする。そして、khams は十八界、四大界と用いるような本質、要素の意味であり、rigs は如来蔵説、アラヤ識説で用いる性、因、種子の意味で、gotrs（種姓）と同義であり、dbyiṅs は金剛界、不可思議界と用いるような領域・依処の意味に使いわけられていると指摘されている。(10)

この偈頌のチベット訳を見ると『摂大乗論』と『唯識三十頌釈』は dhātuをdbyiṅs と訳し、(11)『宝性論』では khams と訳されている。(12) 先きの三様の訳語からは『宝性論』で rigs が使用されてもよかったのではないかと考えられる。偈頌の「界」について、世親は因（hetu）の義であるとする。これは真諦訳その他からも明白なように、「無始の時以来からアーラヤ識の界（因）である。」ということである。そこで、「界」は一切諸法が等しく所依とする依り所であり、その依り所を基盤として、または依り所としての根本の場を基として、六道生死の輪廻があり、その同じ依り所である場が等しく涅槃を証得する場所であると考えられたものであろう。ここで、果報（異熟）に由って衆生は生を受け、邪正両説の分別が有ることを説く。それは次の『仏性論』の如来蔵の五種の第五と関連するように考え

られる。

この「界」の理解について、真諦訳は世親の注釈の前に「界の五義」を付加する。それは真諦訳の『仏性論』の「如来蔵仏性の五義」を注釈する箇所を簡潔にしたものと考えられる。少し長くなるが次に比較対照しよう[13]。

『摂大乗論世親釈』

阿含謂大乗阿毘達磨、此中仏世尊説レ偈。此即此阿黎耶識界、以レ解為レ性。此界有二五義一。

一体類義。一切衆生不レ出二此体類一。由二此体類一衆生不レ異。

二因義。一切聖人法四念処等縁二此界一生故。

三生義。一切聖人所得法身、由レ信二楽此界法門一故得二成就一。

四真実義。在二世間一不レ破、出世間亦不レ盡。

『仏性論』巻二

復次、仏性一切種相有二十義一。……中略……

謂三如来蔵有二五種一。何等為レ五。

一如来蔵、自性是其蔵義。一切諸法不レ出二如来自性一、無我為レ相故。故説二一切諸法一為二如来蔵一。

二者正法蔵、因是其蔵義。以下一切聖人四念処等正法、皆取二此性一作上境、未生得レ生、已生得レ満。是故説名為二正法蔵一。

三者法身蔵、至得是其蔵義。此一切聖人信二楽正性一、信楽願聞、由二此信楽心一故、令下諸聖人得中於四徳、及過二恒沙数等一一切如来功徳上故、説二此性一名二法身蔵一。

四者出世蔵、真実是其蔵義。世有二三失一。一者対治、可二滅盡一故名為レ世。此法則無対治故名二出世一。二不二静住一故名為レ世。由二虚妄心果報、念念滅不レ住故。

五蔵義。若応二此法一、自性善故成レ内、若外二此法一雖二復、相応一、則成レ殻故。

此法不レ爾故名二出世一。三由レ有二倒見一故。心在二世間一、則恒倒見、如下人在二三界一、心中決不レ得レ見中苦法忍等上。以二其虚妄一故名為レ世、此法能出二世間一故、名二真実一為二出世蔵一。
五者自性清浄蔵、以二秘密是其蔵義一。若一切法随二順此性一、則名為レ内、是正非レ邪、則為二清浄一。若諸法違二逆此理一、則名為レ外、是邪非レ正、名為二染濁一。故言二自性清浄蔵一。
故勝鬘経言。世尊、仏性者若是如来蔵、是正法蔵、是出世蔵、是自性清浄蔵。

以上は『世親釈』の「界の五義」と『仏性論』の「如来蔵仏性の五義」との比較対照である。『世親釈』は「界」を阿黎耶識の界と規定し、「一切衆生は此の体類を出ない」と説く、それに対して『仏性論』は、仏性の十義の中の自体相を説く中で、如意功徳性を「如来蔵の五義」で解説するものである。『世親釈』は『仏性論』の注釈を簡潔にしたもののようであるが、その内容は大きく異なるものではないかと考えられる。その五義を比較考察すると、『世親釈』の「界の五義」は『仏性論』では「如来蔵の五義」である。『世親釈』は「如来蔵の五義」を唯識的にアレンジした形式になっている。それについて次に検討しよう。まず『仏性論』の「如来蔵の五義」は「阿黎耶識の界の五義」と説かれる。一、体類の義では、『仏性論』では「一切諸法は如来の自性を出でざる無我を相とする。その一切の諸法は如来蔵である」と説いている。それを『世親釈』では「一切の衆生は体類を出でず。体類に由って衆生は異

ならず」と説いて、体類の平等性を説いている。体類とは如来蔵と無我相のことである。二、因の義では、『仏性論』では「一切の聖人の四念処等の正法は皆この性を取って、境と作すを以て未生は生ずることを得、已生は満ずることを得る」と説いている。それを『世親釈』では「一切の聖人の［正］法である四念処はこの界を縁じて生ずるが故に因の義である」と説いている。勿論のことであるが、「界」は阿黎耶識の界であり、「性」は如来蔵のことである。三、生の義では、『仏性論』では「一切の聖人は正性を信楽し、信楽を願い、開き、信楽心に由るが故に聖人は四徳と一切の如来の功徳とを得るためにこの性を説く」と説いている。それを『世親釈』では、「一切の聖人の所得の法身はこの界の法門を信楽することに由るが故に成就することを得る」と説いている。四、真実の義では、『世親釈』では、界は「世間に在って破せず、出世間にては尽きざる」ものであると説く。それに対して、『仏性論』では、世間に三失があるとして、（1）対治と（2）不静住と（3）由レ有二倒見一との解釈がある。五、蔵の義では、『仏性論』では、「若し一切法が性に随順するときは内であり正であり清浄である。若し一切法が性に違逆するときは外であり邪であり染濁である」と説いている。それを『世親釈』では「若し法に応ずれば自性は善である故に内を成じ、若し法を外せば相応すと雖も殻を成ずる」と説いている。『仏性論』には続いて『勝鬘経』の説として、仏性は如来蔵であるとして五義の名称があげられるがそれは『宝性論』にもあげられている。[14] この比較から明らかなように『世親釈』の「界の五義」は『仏性論』の「如来蔵仏性の五義」によって解釈したものである。しかし、「界の五義」は「如来蔵仏性の五義」を借用して阿黎耶識の界を解釈することによって、真諦は無著の『摂大乗論』およびその『世親釈』にも含まれなかった如来蔵仏性説を取り入れることを試みたものであり、それは五姓各別説を否定するもので、真諦独自の唯識説であると考えられる。

この「界の五義」に関して、同じく真諦訳の『顕識論』の「性の五義」をあげることができる。それについても考察しよう。『顕識論』の「性の五義」は三性三無性の「性」（svabhāva）についてのもので、此界無始時偈の界（dh

ātu) や如来蔵仏性のものと趣きを異にしているように考えられる。次にその三性三無性における「性の五義」の解釈を取りあげ、考察しよう。(15)

一切諸法有㆓三種性㆒、一分別性、二依他性、三真実性。分別性者名言所顕諸法。依他性者一切諸法因果道理所顕。真実性者一切諸法如如性。分別者無相為㆓其性㆒、依他者無生是其性。

所言性者自有㆓五義㆒。一者自性種類義、一切瓶衣等不㆑離㆓四大種類義㆒、同是四大性、是自自性義。

二者因性義、一切四念處聖法所縁道理、縁㆓此道理㆒能生㆓聖法㆒、亦是因義。

三者生義、若物無㆑性、則性不㆑可㆑見、生義可㆑見故、性訓㆑生、五分法身是生性義。如来正説㆓衆生信楽三種信㆒、一信㆑有㆓真実道理㆒、二信㆑得㆓五分法身功徳㆒、三自利利他徳。備修㆓五分〔法〕身㆒、五分〔法〕身生、則顕㆓至得性㆒故、故五分法身生、以㆑此為㆑性義。

四不壊義、此性在㆓凡夫㆒不㆑染、在㆑聖不㆑浄、故名㆓不壊㆒。

五秘密蔵義、親近則行浄、乖違則遠離、此法難㆑得幽隠故名㆓秘密㆒、則名㆑蔵義。

この『顕識論』の「性の五義」は、三性説の svabhāva（性、自性）に関する解釈であり、これまでの識界の五義や如来蔵仏性の五義と異なるものである。一では、『世親釈』は八識体の体類を説き、『仏性論』は如来蔵を説いたが、『顕識論』では svabhāva「性・自性」（因縁所生のものとして存在する）として一切の瓶・衣等の四大種を説いている。界（dhātu）に四大種（四界）の意味を持たせることが有ることから、全く別の説明ではないことは理解できるが、前二者は「心」の内に関することであったのに対して、心の外の所縁に対するものとなっている。二では、前二者と同じく四念処について説かれる。しかし、『世親釈』が「界を縁ずる」と説くのに対して、「聖法の所縁の道理」を説いている。三では、五分法身を得るために、『世親釈』は「此の界の法門を信楽するに由る」と説くのに対して、「三種の信生ずる」と説いている。この「三種の信」の解釈は前二者よりは詳しく説かれている。四では、前

二者が真実義として説いたが、『顕識論』は不壊義として、「性」は凡夫位に在っては不染であり、聖人位に在っては不浄であって、それは不染不浄である自性としての空性としての不壊として説かれる。五では、行は清浄であるが法は得難く幽隠であるから秘密と名づけ、蔵の義であると解釈している。この『顕識論』の「性の五義」は「界の五義」と「如来蔵仏性の五義」と同じ意味の箇所もあるが、その表現方法を異にする場合もある。

更に、真諦訳の『世親釈』には「界」の解釈がある。それは『宝性論』の無始世来性の偈の引用とされる。次にそれを比較対照しよう。(16)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

一、約二此界一、仏世尊説、比丘、衆生初際不レ可二了達一。無明為レ蓋、貪愛所レ縛、或二流或三接、有時泥黎耶、有時畜生、有時鬼道、有時阿修羅道、有時天道一。比丘、汝等如レ此長時受レ苦、増益貪愛恒受二血滴一。

二、[該当文なし]

三、由二此故、知二無始時一。如二経言一、世尊、此識界是依、是持、是處、恒相應及不二相離一具一、不レ捨レ智、無為恒

『究竟一乗宝性論』

以二是義一故、経中偈言。無始世来性、作二諸法依止一、依レ性有二諸道具一、乃証二涅槃果一。此偈明二何義一。

一、無始世来性者、如二経説言一、諸仏如来依二如来蔵一説二諸衆生無始本際不レ可レ得レ知故。

二、所レ言性者、如下聖者勝鬘経言上、世尊、如来説二如来蔵一者、是法界蔵、出世間法身蔵、出世間上上蔵、自性清浄法身蔵、自性清浄如来故。

三、作二諸法依止一者、如下聖者勝鬘経言上、世尊、是故如来蔵、是依、是持、是住持、是建立。世尊、不離、不

伽沙等数諸佛功徳。世尊、非相応相離捨レ智有為諸法、是依、是持、是處故、言二一切法依止一。比丘、汝等如レ此長時受レ苦、増益貧愛恒受二血滴一。

四、如二経言一、世尊、若如来蔵有由レ不レ了故、可レ言二生死是有一故、言二若有諸道有一。

五、如二経言一、世尊、若如来蔵非レ有於レ苦無二厭悪一、於二涅槃一無二欲楽願一故、言三及有レ得二涅槃一。

離智、不断、不脱、不異、無為不思議仏法。世尊、亦有二断脱異外、離離智有為法一、亦依、亦持、亦住持、亦建立、依二如来蔵一故上。

四、依レ性有二諸道一者、如丁聖者勝鬘経言丙、世尊、生死者依二如来蔵一。世尊、有二如来蔵一故説二生死一。是名乙善説甲故。

五、及証二涅槃果一者、如丁聖者勝鬘経言丙、世尊、依二如来蔵一故有二生死一。依二如来蔵一故証二涅槃一。世尊、若無二如来蔵一者、不レ得三厭レ苦楽二求涅槃一、不レ欲二涅槃一、不レ願乙涅槃甲故。

この『宝性論』は、真諦が中国に入る以前に、勒那摩提によって漢訳された（五〇八年）ものである。故に、真諦が漢訳の折に参照したことは十分に考えられる。

『宝性論』の無始世来性の偈は『摂大乗論』の偈頌と同一のものである。同一の偈頌が、一方ではアラヤ識存在の教証であり、他方では仏性如来蔵の存在の教証として採用されたことになる。本来のこの二つの思想は隔歴して説かれたもののようである。しかし、『楞伽経』等のように、この二つの学説を融和しようとした試みも見られる。真諦の学説も唯識思想を中心にして、仏性如来蔵説を取り入れようと試みたもので、その特徴は阿摩羅識説によく現われていると考えられる。(17)更に、チベット訳の『秘義分別摂疏』において、此界無始時偈を解説して、界を如来蔵として解釈している。これにより、真諦以外にもこの偈の界を如来蔵と見做すことがあったことがわかる。(18)それ故に、この

「界」の解釈に、『宝性論』の如来蔵の解釈を識界として採用したものと考えられる。対照の便利から、『宝性論』の区分に従った。それについて以下に検討しよう。界の証明で、界は『宝性論』の如来蔵が、『世親釈』では同じく識界となっている。『世親釈』では、一では、その界は無明に蓋われ、貪愛に縛せられて、六道（六趣）を輪廻する因であり、長時に苦を受け、それを増益し貪愛して恒に血滴（五蘊身）を受ける所依処とされている。それは前述の体類の義を具体的に解釈したものとなっている。それに対して、『宝性論』では性（界）は如来蔵として説明されている。『仏性論』とも異っている。二では、この解釈は『宝性論』、『仏性論』にあるが、『世親釈』には該当の文章はない。三では、『世親釈』には如二経言一として経名を伏せているが、『宝性論』では『勝鬘経』の名前が上げられている。そこでは界（dhatu）が「性」と訳されている。如来蔵が識界と訳されて、その内容は同じ解釈となっている。四では、『世親釈』も『宝性論』も共に如来蔵に依って生死が有ることが説かれる。五では、『世親釈』では如来蔵が非有ならば厭悪（生死）することも無く、涅槃に欲楽願も無いことから涅槃を証得すると説いている。『宝性論』では如来蔵に依って生死が有り、涅槃を証得すると説いている。それは阿黎耶識説も如来蔵仏性説も共に dhātu（界、性）の中に生死輪廻と涅槃との相対するものの所依処を求めていることになる。

二、以解為性の理解

ここで「此阿黎耶識界、以解為性」の解釈の読み方に注意したいと思う。衛藤即応氏は「此の阿黎耶識の界なり。解を以て性と為す。[19]」と訓読し、「解」の注として普寂の『摂大乗論釈略疏』の説をあげている。それを『略疏』第一に見ると「初中、以レ性釈レ界、以レ解為レ性。是即如来蔵覚照之義与二起信所説本覚一大旨相似。[20]」とある。これは如来蔵の種性の「性」（gotra）を以って「界」（dhātu）と解釈し、「解」を以って「性」（gotra）と為すと理解すればよいことになろう。また、これについて、宇井伯寿氏は「界を以て解を性と為す」と読み、また「解を以て性となすと

も解性ともなす」と解説している。[21] この「解」を解釈・解説・理解の解の意味として、先きの文章を「此の阿黎耶識の界を以って解〔釈〕して性と為す」と理解するか、または、「解を以て性と為す」と理解するかである。前者ならば『宝性論』より「性」(dhātu) は「界」(dhātu) の意味を示すということで問題はないように考えられるが、後者ならば「解」とは何を意味するのか問題となろう。しかし、これまで「解」を問題とした考察はないようである。真諦自身が「解性」という訳語を使用しているところから、「解」を単なる解釈等の意味に用いたとは考えられないように思う。そのことに注目すると『世親釈』の序論部分の三蔵の注釈が注目される。真諦訳は阿毘達磨の四義の第四に「解」を説くからである。それに関して、修多羅の四義と共に、その箇所をあげると次のようである。[22]

修多羅四義者、一依、二相、三法、四義。能顕二示此四義一故名二修多羅一。依者是処人是用。依二此三一仏説二修多羅一故名レ依。相者謂真俗諦相故名レ相。法陰、界、入、縁性、諦、食、定、無量、無色、解説、制入、編入、助道、無礙辯、無諍等故名レ法。義者、所作事故名レ義。生レ道滅レ惑是事。

阿毘達磨四義者、一対、二対、三伏、四解。…中略…解者、由二阿毘達磨一修多羅義易レ解故名レ解。

これによれば、阿毘達磨の四義の第四に「解」が説かれ、その内容は、阿毘達磨によれば修多羅の四義に通ずることであると理解できる。それは、玄奘訳では、「対故、数故、伏故、通故応レ知名二阿毘達磨一。……中略…阿毘達磨亦名二通法一、由レ此能釈二通素纜一故。[23]」とあり、真諦訳の「解」が「通」とあり、それは「通法」であり、釈通であると説いている。いま参考までに、チベット訳を見ると次のようである。[24]

〔mṅon par rtogs pa〕mdo〔D.123b〕sdeḥi don ḥdis rtogs par byed pas na yaṅ chos mṅon paḥo ‖

〔通解 (abhisamaya) とは〕この修多羅蔵(経蔵)の〔四〕義を理解論証することが阿毘達磨である。

以上のことから、真諦訳の「解」とは、玄奘訳では「通」であり、「通法」であり、「通釈」である。チベット訳からも「解」は通解 (abhisamaya) のことである。このことから「解」は解釈または理解の意味と考えられる。このこ

とから、「解釈を以って性と為す」の意味と理解して、「解性」とは「性を理解する」と言うことであり、その「性」とは gotra（性）の意味と考えてみたいのである。

三、最清浄法界における法界

次に「最清浄法界」について考察しよう。その「法界」は「界」に対峙するものとしてあるように考えられる。そのような視点から「最清浄法界」について考察するものである。初めに、その説かれる箇所を次にあげる。(26)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

（A）論曰。最清浄法界所レ流正聞熏習為二種子一故、出世心得レ生。

釈曰。欲レ簡三異二乗所得法界一故、最清浄法界。云何異二二乗所得一。此法界惑障及智障滅盡無レ餘故最清浄。法界者、如理如量通二三無性一以、為二其体一。所レ流者、正説二正法一。謂十二部経。正聞者、一心恭敬無倒聴聞。従二此正聞一六種熏習義本識中一起。出世心若生、必因レ此得レ生。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論曰。〕それは最も清浄なる法界より等流する正聞熏習の種子から〔出世間の心は〕生ずる。

〔釈曰。〕「それは最も清浄なる法界より等流する正聞熏習の種子より〔出世間の心〕は生ずる」とは、声聞等より異なるものを生ずるとは「最も清浄なる法界より等流する正聞熏習」のことである。それ故に、〔仏世尊の証する〕最も清浄なる法界とは煩悩・所知の〔二〕障を断ずるものである。「それは最も清浄である〔法界より〕等流する」とは経等の教法である。法界より等流する経等の「正聞」とは、法界より等流する正聞のことである。その「正聞熏習」とは、

法界より等流する正聞の熏習である。次に、正聞である熏習とは正聞熏習のことである。その〔正聞の〕熏習はアーラヤ識に在住してそれを因とする、それより出世間の心を起すことになる。

(B)論曰。出世最清浄法界流出故、雖㆓復、世間法㆒、成㆓出世心㆒。

釈曰。出㆓七種苦諦㆒、滅㆓三種集諦㆒故名㆓出世㆒。謂三無性真如本無㆓染汚㆒、後離㆓三障垢㆒故名㆓最清浄㆒。三乗道従㆓此法㆒生。故名為㆓〔法〕界㆒。是聞熏習、従㆓最清浄法界㆒流出故、不入㆓本識性摂㆒。此顕㆔法身為㆓聞熏習因㆒。聞熏習因異㆓本識㆒、聞熏習果亦異㆓本識㆒。聞熏習体与㆓本識㆒、為㆑同為㆑異。如㆓意識㆒、雖㆓是世間法㆒、能通㆓達四諦真如㆒、対㆓治四諦障㆒故成㆓出世心㆒。聞熏習亦爾、雖㆓是世間法㆒、以㆓因果皆是出世法㆒故、亦成㆓出世心㆒。

(C)世間離欲人於㆓本識中㆒、不静地煩悩及業種子滅、静地功徳善根熏習円満、転㆓下界依㆒成㆗上界依㆖、出世転依亦爾。

由㆓本識功能漸減㆒、聞熏習等次第漸増、捨㆓凡夫依㆒作㆓聖人依㆒。聖人依者、聞熏習与㆓解性㆒和合、以㆑此為㆑依。一切聖道皆依㆑此生。

(A)は、最清浄法界（chos kyi dbyins sin tu rnam par dag pa,suviśuddha-dharma-dhātu）を説くところである。玄奘訳はチベット訳と一致するので、真諦訳とチベット訳とを対照した。この対照から明らかなように真諦訳には多くのことが付加されて解釈されている。

この(A)の部分は、「どうして、一切種子の果報識（異熟識）は、不浄品の因を成じ、若しくは能く染濁を対治す

る出世間清浄心の因と作るか」という問に対する答えの部分である。その点では、「界」(dhātu)が雑染の阿黎耶識の所依処であるのに対峙するものとして、清浄なる世間(世界)の所依処としての法界即ち最清浄法界が設定されたと考えられる。それは正聞熏習種子に依って出世間清浄心が成ずるものであり、その結果、最清浄法界が在ることになるからである。この法界は(一)二乗所得の法界とは異なるから、最清浄法界であると説く。それは惑障(煩悩障)と智障(所知障)を滅盡してその餘(他)の無いことであると説く。それは正聞熏習の種子の生ずるところであると説くものである。それに対して、更に真諦訳では、法界とは如理(根本智)・如量(後得智)である三無性の真如に通ずることを本体としたものであると解釈している。それについて、『略疏』は「如理如量唯是一真如故」と解説している。(27) また真諦訳では、正聞とは、一心に恭敬して無顚倒に正法を聴聞することであり、その正聞は刹那滅等の六種の熏習に依るもので、それは阿黎耶識の中に生起すると解釈している。この法界について、真諦訳に「法界の五義」が解釈されており、「界の五義」と同じ意味として理解されているが。(28) 必ずしも同一ではないように考えられる。

次に『世親釈』巻第十五、釈智差別勝相の「法界の五義」をあげると次のようである。(29)

言㆓諸仏法界㆒者、欲㆑顕㆔法身含㆓法界五義㆒故、転名㆓法界㆒。五義者、

一性義。以㆓無㆒我㆒為㆑性。一切衆生不㆑過㆓此性㆒故。

二因義一切聖人四念処等法、縁㆑此生長故。

三蔵義。一切虚妄法所㆓隠覆㆒、非㆔凡夫二乗所㆓能縁㆒故。

四真実義。過㆓世間法㆒、世間法或自然壊、或由㆓対治㆒壊、離㆓此二壊㆒故。

五甚深義。若与㆑此相応、自性成㆓浄善㆒故、若外不㆓相応㆒、自性成㆑殻故。

この「法界の五義」は諸仏の法界のことであり、法身の法界である。その為に、先きの「界の五義」と全く異なる内容と考えられる。すなわち、一性義では、無二我を性とすると説き、二因義では、一切の聖人の四念処等の法は此

の法界を縁じて成長すると説き、三蔵義では、一切の虚妄法を隠覆する所であり、凡夫二乗の能く縁ずる所ではないものであると説き、四真実義では、世間法は自然に壊し、或は対治によって壊すという二壊を離れるものが法界であると説き、五甚深義では、法界の自性は浄善であると説いている。この「法界の五義」は先述した「界の五義」の解釈とは「界」としての共通性はあるが、その内容は非常に異なっていると考えられる。

次に、(B)の箇所の最清浄法界の解釈について見てみよう。この箇所の解釈は真諦訳だけにあるものである。そこでは三無性の真如と三障垢を離れた所とを最清浄法界であるとする。また、三乗道はこの法界より生ずるとは唯識説に説く一乗方便三乗真実の意味と考えられる。この最清浄法界は阿黎耶識の性（界）に摂められないことを明らかにしている。五分法身は聞熏習の因果となるが、それは本識阿黎耶識と異なるものであった。意識は世間法の中のものであるが、四諦の真如に通達し、四諦の障を対治するが故に、出世間心を成ずると説いている。聞熏習も同じで、世間法であっても因果皆是れ出世間法であるから出世間心であると説いている。この(B)の箇所の直前に、真諦訳の『世親釈』だけに聞熏習についての解釈が付加されている。そこで、真諦は、(1)信楽大乗である大浄の種子、(2)般若波羅蜜である大我の種子、(3)虚空器三昧である大楽の種子、(4)大悲である大常の種子と四法である常楽我浄の五分法身の種子の四徳が円成した時に本識阿黎耶識はすべて滅盡すると解釈している。

三無性の真如について、真諦は『世親釈』巻第十五で、「二空所顕の三無性の真如を性と名け、この性に由って十度十地を修するを行と名け、此の行を修するに由って、究竟して常楽我浄の四徳を證得するを果と名く。[30]」と解釈している。そして、それを「法界の真如[31]」とも解釈している。

(C)の箇所は、転依を説く所である。この箇所の解釈も真諦訳だけにあり、真諦が、「界」と「法界」との和合を表明した箇所である。それによれば、世間の離欲の人が本識の中に於いて不静地の煩悩と業の種子とを滅し、静地の功徳善根の熏習が円満に成った時、下界の依を転じて上界の依を成ずるように、出世間の転依も成ずることが出来る

と解釈している。そして更に、本識阿黎耶識の功能が漸くに滅ずるに従って、聞熏習等が次第に漸々に増すことになる。それは凡夫依を捨てて聖人依を作すことであると解釈する。そしてその聖人依とは聞熏習と解性と和合したところを所依としている。[32] ここで説く「聞熏習」とは先述した最清浄法界より等流した所の正聞熏習のことであり、「解性」とは「性を解する」と訓じて、しかも『宝性論』における如来蔵性の五義と、『仏性論』における如来蔵仏性の五義などにより「界」(dhātu)は「性」(gotra)と理解できるということである。故に解性は如来蔵仏性を意味する tathāgata-gotra であり、buddhatva であると考えられる。

(C)の箇所の転依と聖人依の解釈に関連して、真諦訳の『決定蔵論』の次の解釈を見てみよう。[33]

(A)得二真如境一智増上行故、修習行故、断二阿羅耶識一即転二凡夫法一阿羅耶識滅。此一切煩悩滅。阿羅耶識対治故阿摩羅識一。

(B)阿羅耶識而是一切煩悩根本不下為二聖道一而作中根本上、阿摩羅識亦復不レ為二煩悩根本一、但為二聖道一得レ道得レ作二根本一、阿摩羅識作二聖道依因一不レ作二生因一。

この『決定蔵論』に解釈する阿摩羅識は『世親釈』に説く聖人依に相当するものと考えられる。それは阿摩羅識の内容として正聞熏習と解性とが和合したものとも考えられる。しかし更に、阿摩羅識は聖道の依因となるが、生因とはならない性格であることを明確にしている。

四、おわりに

此界無始時偈の「界」について、真諦訳『世親釈』は本来の世親の注釈以上に『仏性論』と『宝性論』とによって、二種類の「界の五義」を付加増広し解釈している。しかし、それは『仏性論』と『宝性論』との「如来蔵仏性の五義」説を、そのままに唯識説の中に採用したのではなく、唯識説による「界の五義」説へと改革していることに十

分注目すべきである。そこでは、一切衆生は阿黎耶識の体類を出ないものであると説かれ、また、無明に蓋われ、貪愛に縛られ、六道を輪廻する阿黎耶識を「界の五義」に依って説かれることからも理解できる。それは『世親釈』の「界の五義」と「法界の五義」とを「如来蔵仏性の五義」と同じ意味にとらえることは、真諦の意志に反するものと考えられる。真諦は従来の阿黎耶識説の中に如来蔵仏性説を摂入するに当り、唯識説化した界の五義説を採用したものと考えられる。それが真諦独自の阿黎耶識の基本とも考えられるのではなかろうか。真諦は二種類の「界の五義」による新しい阿黎耶識の意義内容を「解性」と称したものと考えられよう。

阿黎耶識の「界」を世間法とするのに対して、最清浄の「法界」を出世間法であると説いている。その「法界」について「法界の五義」説がある。それは諸仏の法界、法界の真如とも説かれるように出世間法であって、世間法の「界の五義」と区別すべきと考えられる。『摂大乗論』では正聞熏習の種子の等流するところに最清浄法界があると説くのであるが、真諦はそれに如来蔵仏性の「界の五義」の意味を摂する「解性」を加えている。更に、三無性の真如も最清浄法界とする。そのような最清浄法界を聖人依であると説いている。その聖人依とは「解性」のことであり、『決定蔵論』等に説く阿摩羅識を意味するもののようにも考えられるのである。

注

（1）佐々木教悟「無始来の界について」（『大谷学報』二三巻四、一九四二年）二九七―三一五頁。
武田紹晃「摂大乗論に於ける聞熏習論」（『竜谷大学論集』三三九巻、一九五〇年）七六―八七頁。
水谷幸正「dhātuとgotra」（『仏教大学研究紀要』三六、一九五九年）四四―六三頁。
鍵主良敬「自性清浄心の背景」（『仏教学セミナー』第二八号、一九七八年）一四―三一頁。
勝又俊教「如来蔵思想と阿頼耶識思想との交流」（『宗教研究』一一三巻、一九四三年）二二八―二四三頁。
上田義文『仏教思想史研究』（永田文昌堂、一九五一年）二四四―二五五頁。

高崎直道『如来蔵思想の形成』（春秋社、一九七四年）三五〇―三五三頁。
(2)（1）同。
(3) 拙論「世親造『摂大乗論釈』『所知依章の漢蔵対照㈠』（『法華文化研究』第十八号、平成四年）二八―三〇頁。
(4) Sylvain Lēvi *"Vijñaptimātratāsiddhi"* (Paris, 1925) p.37
中村瑞隆『梵漢対照・究竟一乗宝性論研究』（山喜房仏書林、昭和四六年）一四一―一四二頁。
(5)（3）同。
(6)（3）同。
(7) 長尾雅人『摂大乗論―和訳と注解（上）』（講談社、昭和五七年）七五―七九頁。
(8)（1）の水谷氏論文参照。
(9)『瑜伽師地論』巻第五六、大正蔵三十、六一〇a。
(10)（1）の水谷氏論文参照。
(11) 寺本婉雅『安慧造・唯識三十論疏』（国書刊行会、昭和五十二年）一〇二頁。(3)拙論参照。
(12) 中村瑞隆『蔵和対訳・究竟一乗宝性論研究』（鈴木学術財団、一九六七年）p.14 ℓ 14〜15。
(13)『仏性論』巻第二、大正蔵三十、七九六b。
(14)（4）中村瑞隆『宝性論研究』一五〇―一五二頁。
如レ是此如来蔵以二法界蔵一故。身見等衆生不レ能レ得レ見。已説以三身見相対治真実法界未二現前一故。
又如レ是出世間法身如来蔵非二顛倒境界一。已説以二無常等世間法対治　出世間法界未現前故。
又如レ是自性清浄法界如来空蔵非下散二乱心失レ空衆生境界上。已説以下煩悩垢客塵染空自性清浄功徳法不二相捨離一出世間法身得上名故。
(15)『顕識論』（宇井伯壽『印度哲学研究』六、岩波書店、昭和四十年）三七四頁。
(16)（4）中村瑞隆『宝性論研究』一四二―一四四頁。(6)高崎本参照。(3)拙論、三十頁。
(17) 拙論「真諦の阿摩羅識説について」（『鈴木学術財団研究年報』8、一九七一年）四六―五六頁。
(18) 下川辺季由「世親釈『摂大乗論』管見」（『法華文化研究』第二七号）、五五―五六頁。
(19) 衛藤即応訳「摂大乗論世親釈」（『国訳一切経』瑜伽部九、大東出版社）十二頁。

(20) 普寂『摂大乗論釈略疏』(『日本大蔵経』第五十巻、) 一七一頁下。
(21) 宇井伯寿『摂大乗論研究』(岩波書店、昭和四一年) 二一一―二一二頁。(1) 上田本参照。
(22)、(23)、(24)、(3)拙論、十一―十二頁。
(25) (1)水谷幸正論文、四九頁。吉元信行「アビダルム仏教における処・界の建立と八句義」(『大谷学報』七四巻二号、平成六年) 三頁。
(26)『摂大乗論世親釈』巻第三、大正蔵三十一、(A) 一七三b、チベット訳デルゲ版、10b3―4。(B)一七四a。(C)一七五a。
(27) (20)『略疏』二〇〇頁下。
(28) (1) の各論文参照。
(29) (26)同、巻第十五、二六四b。
(30) (26)同、巻第十五、二六四c。
(31) (26)同、巻第十五、二六四a。
(32) (21)同、三四一頁。
(33)『決定蔵論』(『印度哲学研究六』岩波書店) 五六〇頁、五六四頁。

第二節　『摂大乗論世親釈』における種子説

一、はじめに

智顗の『法華玄義』において、真諦訳の『摂大乗論世親釈』の中に二種類の種子説が説かれていることを伝えている。その一は唯識説本来の説であり、その二は真諦訳が翻訳の時に増広付加した部分に見られる真諦独自の種子説と考えられるものである。それは『法華玄義』巻第五下に次のように説かれている。(1)

若阿黎耶中、有㆓生死種子㆒、熏習増長即㆓分別識㆒。若阿黎耶中、有㆓智慧種子㆒、聞熏習増長即転ㇾ依成㆓道後真如㆒名為㆓浄識㆒。若異㆓此両識㆒、祇是阿黎耶識。

この解説は真諦が称えた九識の理解を説く箇所である。阿黎耶識の中に生死の種子があって熏習が増長すれば分別識を成ずると説くものは本来の唯識説に属するものである。それに対して、阿黎耶識の中に智慧の種子があって聞熏習が増長すれば道後の真如を成ずる、名づけて浄識となすと説くのは本来の唯識説のものではなく、真諦自身の学説であると考えられる。それ故、以下に、それらの種子説について考察するものである。

二、種子の六義説と生死の種子

はじめに、『法華玄義』において「若し阿黎耶識の中に生死の種子があって、熏習が増長すれば分別識を成ず」と解説していることについて考察しよう。

唯識説における種子説としては、種子の六義説があり、種子の熏習について所熏の四処と能熏の四処との説があ

り、本有種子・新熏種子による五姓各別説等があげられよう。それらの種子説の中でも種子の六義説は中心的な説である。

その種子の六義説に関連して生死の種子と分別識が説かれるものと考えられる。[2] そこで種子の六義について、真諦訳の『摂大乗論世親釈』（以下、『世親釈』と略称）の解釈を見てみよう。

真諦訳『世親釈』釈依止勝相品巻第三

釈曰。…一切種子有二六種一者、如レ此内外種子不レ過二六種一。何者為レ六。念念滅者、此二種子刹那刹那滅、先生後滅無レ有レ間故、此法得レ成二種子一。何以故、常住法不レ成二種子一、一切時無二差別一故。是故、一名二念念滅一。倶有者、倶有則成二種子一。非二過去未来一及非二相離一。是時、種子有即此時、果生。是故、二名二倶有一。隋逐至二治際一者、治謂金剛心道。阿黎耶識於二此時一、功能方盡故名レ際。外種子至二果熟及根壊時一、功能則盡。是故、三名三隋逐至二治際一。決定者、由三此決定不レ従二一切一、一切得レ生。因果並決定。若是此果種子、此果、得レ生。是故、四名二決定一。観二因縁一者、由三此種子観二別因縁一方復、生レ果。是故、非二一切時一、非二

チベット訳『世親釈』

〔釈曰。〕…このように一切の種子には六種がある。また、それらは、（1）「刹那［滅］」とは、また二［の種子］が間断無く生じ滅するが故と、種子の自性は常［住］を認めないが故と、並に一切の時に差別がないとの故である。（2）「倶有」とは、過去に非ず、未来に非ず、差別に非ざるにより種子のある時に、そこに果が生ずる。（3）「それは恒に随って転ずる」とは、それはアーラヤ識の所依であるとは、対治が生ずるまでである。また外［の種子］の根のあるまでと、（D・一三二b）［果の］熟してあるまでである。また、（4）「決定」にして、一切の種子から一切が生ずることはなくして、別々（またそれぞれ）に決定して、その種子からそれが生ずる。（5）「縁を持

一切生㆒。是時、若有ㇾ因、是時因得ㇾ生。是故不㆓恒生㆒。若不ㇾ観ㇾ因、而成因者、則一因為㆓一切果因㆒。以㆘観㆓因縁㆒成㆖故、不㆓漫為㆒因。是故、五名ㇾ観㆓因縁㆒。能引㆓顕自果㆒者、是自種子能引㆓生自果㆒。若阿黎耶識能引㆓生阿黎耶識果㆒、如㆔穀等種子能引㆓生穀等果㆒是故、六名㆔能引㆓顕自果㆒。如ㇾ此六種是因果生義。

つ」とは、一切の種子から一切が生ずるのではなくくして、縁を得る時にそれ（果）が生ずるのである。（6）「自の果により成ずる」という中で、自の種子により自［の種子］の果を生ずる。アーラヤ識によりアーラヤ識性を［生ずると同じく］、穀により穀性を生ずる。このように、応に［自の］種子により［自の］果が生ずる［意味を現わす］。

この種子の六義の注釈は真諦訳とチベット訳とその外の達磨笈多訳・玄奘訳とも共にほぼ同じ内容である。漢訳としては玄奘訳の方が分かり易いようである。

真諦訳によれば（一）「念念滅」（玄奘訳「刹那滅」）とは、二つの種子が刹那刹那に滅し、先の種子が滅し、後の種子が生じて間断が有ることなく相続する。そのように法（存在）として種子があると説いている。その理由として、常住の法の種子の成立を認めないのは、常住の法の種子を認めると一切の時に差別がないことになり、種子の刹那滅が否定されることになるからである。種子は刹那刹那に生滅変化する有為法のものであることから、万有発生の原因となることが出来ると説いている。（二）「倶有」（玄奘訳「果倶有」）とは、二つの種子が倶に有ることによって種子が成ずと説く。それは時に種子の因があれば、その時に種子の果が生ずるものであると説いている。種子の因と果が同時同処に倶有して生ずることを説いたものである。これは種子生現行の同時因果を説く説であるとされる。（三）「随逐至㆓治際㆒」（玄奘訳「恒随転」）とは、種子は前の種子が行った所へ後の種子が随逐して間断転易することなく恒に一類相続して対治としての金剛心の道に至るまで続くものであると説く。阿黎耶識は金剛心の道（究竟位）

に至って功能がまさに尽きることを際（究極）と説いている。これは前の種子が後の種子を生ずるという異時因果である種子の自類相続を意味するものであると説くのである。(四)「決定」（玄奘訳「性決定」）とは、種子の自性は決定していて、他からの影響に従って変化することなく、種子の自性そのままの果を生ずるものであると説く。種子の因と果とは同性であると説くものである。若し果の種子ならば、その結果も、同じ果の種子を得るものでなければならない。それは善性の種子の因からは決定して善性の種子の果が生ずることを説くものである。善性の種子の因からは悪性や無記の種子の果が生ずることは認められないのである。この種子の性質の不変化の考えは本有種子の不変化の考え方であり、ここに五姓各別説が生ずることになると考えられるが、真諦はそれに関してはなにも説いていない。しかし、真諦は『世親釈』の中に『仏性論』等の仏性如来蔵性説を採用することから、真諦は五姓各別説を否定する立場にあったように考えられる。(五)「観因果」（玄奘訳「待衆縁」）とは、この種子は別の因果を観ずることによって果を生ずる。その故に一切の時（同時）、一切のもの（同処）に生ずるものに非ずと説く。因縁を観じたその時に種子の因があれば、その時に種子の因が生ずることを得ると説く。その故に、常にこの種子が生ずるものではないと説いている。もし因を観ずることなく、因を成ずれば、一因は一切の果の因となることになると言う過ちに落ちることになる。故に、種子の因の発生には因縁を観ずることが必要となると説かれる。(六)「能引二顕自果一」（玄奘訳「引自果」）とは、自の種子は能く自の種子の果のみを引生すると説く。もし阿黎耶識の種子ならば、能く阿黎耶識の種子の果のみを引生するものであると説く。例えば、それは穀麦等の種子は穀麦等の果を引生すると同じであると説いている。

この種子の六義に関して、真諦訳だけに更に次のような解説がある。(3)

以三阿黎耶識具二前六義一。一念念生滅。二与二生起識一倶有。三隋逐乃至二治際一窮二於生死一。四決定為二善悪等因一。五観二福非福不動行一為レ因、於二愛憎二道一成熟為二道体一。六能引二顕同類果一。一切生起識、雖下具二六義一得レ為中種子上、

但与二薫習四義一相反。由三阿黎耶識具二種子六義、及薫習四義一故、能受二薫習一転為二種子一。余識則不レ爾。

この解説は種子の六義は阿黎耶識によって説かれることを明らかにしている。その種子は（一）念念に生じ滅するものであり、（二）生起の識と倶有するものであり、（三）随逐して治際（究竟位）に至るまで生死を窮めるものであり、（四）決定して善悪無記の因となるものであり、（五）福非福不動の行を観じて因となし、愛憎の二道を成熟して道体となるものであり、（六）能く同類の果を引顕するものであると解説している。この解説は、種子は刹那刹那に生じ滅する生起の識（前六識）と倶有するものであり、究竟位の悟りに至るまで生死輪廻するものであり、善悪無記の因となるものであり、福非福不動の行（業）である福業（顕界の善業にて楽果を招く）と非福業（欲界にて悪行を招く）と不動業（色・無色二界の禅定の意業）を観じて愛憎の二道を倶うものであると説いている。そして、一切の生起識（前六識）は種子の六義を倶うが薫習の四義とは相反する。これに対して、阿黎耶識は種子の六義と薫習の四義を倶うことから能く薫習を転じて種子と為すと説いている。

この生起識に関するものとして、『法華玄義』における分別識がある。それに関して『世親釈』の真諦訳だけに次のような解説がある。

『世親釈』釈依止勝相品巻第三(4)

論曰。所余識異二阿黎耶識一謂二生起識、一切生処及道一、応レ知、是名二受用識一。

釈曰。此六識云何説名二生起識一。自有二二義一。本識中種子、由二此識一生起故。此六識是煩悩業縁起故。一［者］能熏二習本識一令レ成二種子一。種子自有二二能一、一能生、二能引。由二此二能一、六識名二生起一。由三果有二二能一故、因得二二名一。二者、本識中因熟時、六識随レ因生起、為レ受二用愛憎等報一故、此識名二生起識一、亦名二受用識一。由三宿因所二生起一、令レ受二用果報一故、得二生起受用二名一。此生起識一切受身四生、六道処能受二果報一故、応レ知此名二受用識一。此受用識相貌云何。

論曰。如二中辺論偈説一。

一説名二縁識一、二説名二受識一。

了レ受名二分別一、起行等心法。

釈曰。一説名二縁識一者、阿黎耶識是生起識因縁故、説名二縁識一。二説名二受識一者、其餘諸識前説名二生起識一、今説名二受識一。能縁レ塵起、於二一一塵中一能受二用苦楽等一故名二受識一。即是受陰。了レ受名二分別一者、此三受若有レ別心能了別、謂二此受苦、此受不苦不楽一。此識名二分別識一。即是想識。起行等心法者、作意等名二起行一。謂此好、彼悪等思故名二作意一。此作意能令二心捨レ此受レ彼故名二起行一。起行即是行陰。六識名レ心、従二此初心一生二後三心一故名二心法一。

真諦はこの箇所で前六識は生起識であり、また受用識であり、それは分別識であると解説する。それによれば、前六識を生起識と名け、それに二義があると説く。その一は本識阿黎耶識の中の種子は前六識によって生起（現行）する義があり、その二は前六識は煩悩業の縁起の義があると説いている。その一は能く本識阿黎耶識を熏習して種子を成ぜしめる。その種子に自から二能（二つの働き）があり、一は能生であり、二は能引である。この能生・能引の二能によって前六識を生起識と名づけるのであり、その果に二能がある故に因にも二名を得ると説いている。その二は本識阿黎耶識の中の因（種子）の熟する時、前六識は因に随って生起して、愛憎等の報を受用する為に前六識を生起識と名づけ、また受用識と名づけると説く。その阿黎耶識の中の宿因の生起する所によってその果報を受用せしめることから生起識と受用識との名称を得ることになる。それによって生起識は一切の受身する四生と六道との処であり、能く果報を受用するが故に受用識と名づけると説かれている。更に、『中辺分別識』の偈頌に対して、真諦訳は生起識と受用識によって縁識を生起識に、受識を受用識に解説を加えている。更に、「了レ受名二分別一」を三受の了別として、受の苦、受の楽、受の不苦不楽の三受を了別する心を分別識と名づけている。この分別識は『法華玄義』において

「阿黎耶識の中に生死の種子が有って熏習が増長すれば分別識を成ず」と説かれている分別識の意味を理解できる箇所とも考えられる。

この『中辺分別論』の偈頌に対する解説は、真諦訳の『中辺分別論』巻上にも見ることができる。(5) しかし、その箇所には生起識、受用識、分別識の名称は見ることができない。分別識については真諦訳の『顕識論』にも解説がある(6)。

この阿黎耶識の中の種子の生起識と受用識の働きとしての分別識は五蘊身による前六識の働きを中心に見たものであり、それは唯識説の方面からの説であると考えられる。それは次の真諦訳『世親釈』釈依止勝相品巻第三の解説によって明らかである(7)。

論曰。不受相者、名言熏習種子。

釈曰。此本識在㆓生死中㆒受用無㆑尽、同業種子。由㆑是有㆓相続不㆑断因㆒故、不受相。不受相其体云何。謂名言熏習種子。先以㆓音声㆒目㆓一切法㆒為㆑言。後不㆑発㆑言直以㆑心縁㆓先音声㆒為㆑名。

この真諦自身の解説によって『法華玄義』における「阿黎耶識の中に生死の種子が有って、熏習が増長すれば分別識を成ず」という解説が可能になるのではないかと考えられる。「同業の種子」とは「生死の種子」のことであり、「分別を以て性と為す」とは分別識のことであると考えられる。

以上のことから、『法華玄義』が解説する阿黎耶識の中に生死の種子説の意義内が理解されるものである。それは明らかに唯識説における種子説の範囲の中のものと考えられる。

三、智慧の種子

次に、『法華玄義』の中で「若し阿黎耶識の中に智慧の種子が有って、聞熏習が増長すれば、即ち依を転じて、道

後の真如を成ずるを名けて浄識と為す」と解説していることについて考察しよう。この「智慧の種子」という表現は、先の生死の種子と異なり、そのままの表現としては『世親釈』に解説されなていないものである。唯識説における種子説は種子の六義説によって、その働きの性質が規定されていると考えられる。それに対して、この智慧の種子は種子の六義説とも異なる性質のものと考えられる。それは仏性如来蔵性の性質を持ったものと考えられるからである。しかし、真諦自身の解説の中には智慧の種子と称する表現ではなく、智顗が『法華玄義』において摂大乗の人の伝える説として伝えているものである。それは、もしかすると、智顗は早い時期に散逸したとされる真諦の『九識義記』二巻を見ているか、またはその内容を伝え聞いていたかもしれないとも考えられる。その智慧の種子の解説の依処とも考えられる箇所をあげて考察を試みるものである。その真諦訳の『世親釈』の解説は達磨笈多訳・玄奘訳・チベット訳にはなされていないものである。故に、その解説は真諦自身の解説であり、学説とも言えるものである。

『世親釈』釈依止勝相品巻第三(8)

論曰。此聞熏習若二下・中・上品一応レ知、是法身種子。

釈曰。何法名二法身一。転依名二法身一。転依相云何、成二熟修三習十地及波羅蜜一、出離転依功徳為レ相。由二聞熏習一、四法得レ成。一信二楽大乗一、是大浄種子。二般若波羅蜜、是大我種子。三虚空器三昧、是大楽種子。四大悲、是大常種子。常楽我浄、是法身四徳。此聞熏習及四法為二四徳種子一。四徳円時、本識都尽。聞熏習及四法、既為二四徳種子一故、能対二治本識一。聞熏習正是五分法身種子。聞熏習是行法レ有而有二五分法身一。亦未レ有、而有故、正是五分法身種子。聞熏習但是四徳道種子四徳道、能成顕二四徳一。四徳本来是有、不下従二種子一生上、従レ因作レ名故称二種子一。

論曰。由レ対二治阿黎耶識一生。是故、不レ入二阿黎耶識性摂一。

釈曰。此聞熏習、非下為レ増二益本識一故生上。為レ欲レ減二損本識力勢一故生。故能対二治本識一。与二本識性一相違故、不レ為二本識性所摂一。此顕三法身為二聞熏習果一。

『摂大乗論』において、聞熏習は法身の種子であると説かれ、それを『世親釈』では、転依を法身であると解説する。その転依の相とは十地と及び波羅蜜を成熟し修習して出離し、転依する功徳を相とすると解説される。真諦は『決定蔵論』において転依を阿摩羅識と訳出していることは論じたところである。(9) この箇所の種子の解説は、先きに論じた唯識説の種子の六義説とは異なる内容になっている。この箇所での種子の解説は他訳にはなく、真諦自身の解説と言うことになる。そこに「聞熏習に由って四法を成ずる」と説いている。その四法とは、(一) 大乗を信楽するは大浄の種子であり、(二) 般若波羅蜜は大我の種子であり、(三) 虚空器三昧は大楽の種子であり、(四) 大悲は大常の種子であると解説する。ここに大我の種子は般若波羅蜜であるとは智慧の波羅蜜 (種子) とも考えられるのではないかと考えるところである。更に常楽我浄の四波羅蜜は法身の四徳と説かれている。この聞熏習と四法とを法身の四徳の種子と称している。この聞熏習と四法とから成る法身の四徳の種子が円成した時、本識である阿黎耶識を対治すると説いている。その聞熏習は行法 (修法) としての十地および波羅蜜の修行がいまだ行われないにも係わらず五分法身は而もあることから正しく五分法身の種子であると説かれる。また、聞熏習は四徳道の種子であって、四徳道は能く成じて四徳を顕現すると説く。その四徳は本来是有であって、種子より生ずるものでないけれども、因に従って名をなすが故に種子と称するのだと説いている。この四徳は本来是有と言うのは常楽我浄の四波羅蜜の四徳の仏性如来蔵を本来是有と説いたもので、それは唯識説で説く種子の六義説とは異なることを明らかにしたものと考えられる。智顗はここで説かれる大浄大我大楽大常の四法の種子と五分法身の種子と常楽我浄の四徳の種子などの意義を具有したものを「智慧の種子」と称したのではないかと考えられる。更に、この聞熏習について、「聞熏習は本識を増益せんが為の故に生ずるには非ず。本識の力勢を減損せんと欲するが為の故に生ず。故に能く本識を対治す」と解説する。そして、更に法身は聞熏習の因と果であって、本識と異なると説いている。

また次に、福徳の智慧の漸増して転依を生じ、如来の法身を得ると言うことに関して真諦訳の『世親釈』釈依止勝

相品巻第三に、次のように解説している。[10]

論曰。依止即転。

釈曰。由㆓道諦増㆒集諦滅。道諦即是福徳智慧、集諦即是本識中種子。由㆓福〔徳智〕慧漸増㆒、種子漸減故得㆓転依㆒。

論曰。若依止一向転是有㆓種子㆒果報識即無㆓種子㆒、一切皆盡。

釈曰。依止即如来法身、次第漸増生㆓道〔諦㆒〕。次第漸㆓減集諦㆒。是名㆓一向捨㆒。初地至㆓二地㆒乃至㆑得㆑仏、故名為㆑転。煩悩業滅故言㆔即無㆓種子㆒。

この箇所で、道諦である福徳の智慧が漸増すれば集諦である本識の中の〔生死の〕種子は漸減し、ついには転依を得ることができると説いている。更に、転依によって種子のある果報識を滅じて、如来の法身を得ると説いている。もし、福徳の智慧を智慧の種子と見做し、本識の中の種子を生死汚染の種子と見做すことが認められるとすれば、これは『法華玄義』が紹介する説と同じ意味となる。それから更に、十地において初地から二地に至ると言うように漸々に福徳の智慧が増長することが説かれている。

先きに、真諦は聞熏習と種子に関して説く所で、大浄大我大楽大常の四法の種子と常楽我浄の四徳の種子を説いたが、それらは真諦訳のみにある増広部分での説であり、真諦独自の解説と言うことができるが、それはどこからもたらされた考えなのかと言うことが問われることになる。

それについて、真諦訳の『仏性論』等が考えられるので、次にそれについて考えよう。この真諦の解説は、本来の唯識説のものでなく、仏性如来蔵説によって聞熏習と種子とを論じたものに成っていると考えられる。そのことについて、真諦訳の『仏性論』巻第二に次のように説かれている。[11]

復次、四徳各有㆓二縁義㆒。応㆑知。初有㆓二因縁㆒故、説㆔如来法身有㆓大浄波羅蜜㆒。一者本性清浄名為㆓通相㆒、二

者無垢清浄故名二別相一。本性清浄通二聖凡一有故名為レ通、無垢清浄但仏果有所以名レ別。復有二二種因縁一、説三三如来法身有二大我波羅蜜一。一由レ遠二離外道辺見執一故無二有我執一。二由レ遠二離二乗所執無我辺一故、則無二無我妄執一。両執滅息故説二大我波羅蜜一。復有以二二種因縁一、説三如来法身有二大楽波羅蜜一。一由二一切苦集相滅尽無レ余故、抜二除習気相続一尽故。二由二一切苦滅相証得一故、三種異生身滅不二更生一故、苦滅無レ余、是名二大楽波羅蜜一。復有二以二種因縁一、説三如来法身有二大常波羅蜜一。一無常生死不二損減一者、遠二離断辺一、二常住涅槃無二増益一者、遠二離常辺一。由レ離二此断常二執一故、名二大常波羅蜜一。

故勝鬘経説、若見二諸行無常一、是名二断見一。不レ名二正見一。若見二涅槃常住一、是名二常見一、非二是正見一。是故如来法身離二以於二見一、名為二大常波羅蜜一。

この箇所では、如来の法身を四徳それぞれの二因縁によって詳説する。（なお、『世親釈』で四法として説かれたものが四徳として説かれている）。それによれば、如来の法身に（一）大浄波羅蜜があり、その内容に(1)本性清浄と(2)無垢清浄とがある。本性清浄は聖位と凡位に共通するものであることから、通相と名づけられる。無垢清浄は但だ仏果にのみあることから別相と名づけられると説いている。次に如来の法身に（二）大我波羅蜜があり、その内容に(1)外道の辺見執を遠離するによって有我執をなくし、(2)二乗所執の無我の辺を遠離することによって無我の妄執をなくすと説いている。次に、如来の法身に（三）大楽波羅蜜が有り、その内容に(1)一切の苦集相が滅尽して余することなきによって、習気の相続を抜余し尽くし、(2)一切の苦滅相を証得するによって、三種の意生身を滅して更に生せざる故に苦が滅し余すことなしと説いている。次に、如来の法身に（四）大常波羅蜜があり、その内容に(1)無常の生死を損減せざれば断辺を遠離し、(2)常住の涅槃を増益することがなければ常辺を遠離する。断常の二執を遠離するによって大常波羅蜜と説いている。

この如来の法身は『世親釈』によれば道後の真如であると説かれるものである。この大浄大我大楽大常の四波羅蜜

の四徳は如来の法身（『世親釈』では如来の自性）を解説したものであり、それは仏性如来蔵性を説いたものである。それについて『勝鬘経』に次のように説かれる。(12)

世尊、過二於恒沙一不離、不脱、不異、不思議仏法成就説二如来法身一。世尊、如レ是如来法身不レ離二煩悩蔵一名二如来蔵一。

このように四徳は如来の法身であり、それは仏性如来蔵性と言うことでもある。同じく、『仏性論』巻第二に、仏性の常楽我浄の四徳について、次のように説かれる。(13)

若約二仏性常等四徳一、此四無倒、還成二顛倒一。為レ対二治此倒一、是故安二立如来法身四徳一。四徳者、一常波羅蜜、二楽波羅蜜、三我波羅蜜、四浄波羅蜜。

如二勝鬘経説一。世尊、是諸衆生生二顛倒心一、於二内五取陰無常一、見レ常、苦中見レ楽、無我見レ我、不浄見レ浄。世尊、一切声聞独覚由二空解一未三曾見二一切智智境、如来法身一、応レ修不レ修故。若大乗人、由レ信二世尊一故、於二如来法身一、便作二常楽我浄等解一、是人則不レ名レ倒、名二得正見一。云何如レ此。世尊、如来法身是常楽我浄諸波羅蜜。若人作二是見一者、名為二正見一。是如来胸子。胸子者、恒在二仏心胸一故。

ここで、仏性の常楽我浄の四波羅蜜の四徳とは四無顛倒のことである。四顛倒を対治することによって四無顛倒である如来の法身の四徳を安立すると説いている。その四徳とは常楽我浄の四波羅蜜のことであることを説明する。次に、四顛倒と常楽我浄の四徳について『勝鬘経』によって解説する。顛倒とは衆生が顛倒の心を生じて五取陰（有漏の五蘊）に惑うことであると説く。それによれば、（1）常波羅蜜とは五取陰の無常なるを常と見ることであり、（2）楽波羅蜜とは五取陰の苦の中に楽を見ることであり、（3）我波羅蜜とは五取陰の無我において我を見ることであり、（4）浄波羅蜜とは五取陰の不浄の中に浄を見ることであると説く。更に、声聞、縁覚は空解の為に、一切智智の境である如来の法身を見るべき修行を修していないと説く。もし大乗の人が、世尊の教えを信ずれば、如来の法

身において常楽我浄の四徳の正解をなして正見を得ると説いている。如来の法身は常楽我浄の四波羅蜜の四徳であると説いている。もし人がその四徳の見をなしたならばその人は正見の人であり、如来の胸子であり、仏の心を持った真の仏子であると説いている。これは、求那跋陀羅訳の『勝鬘経』顛倒真実章第十二にも次のように説かれている。(14)

　如来法身、是常波羅蜜、楽波羅蜜、我波羅蜜、浄波羅蜜。於㆓仏法身㆒、作㆓是見㆒者是名㆓正見㆒。正見者、是真仏子。従㆓仏口㆒生、従㆓正法㆒生、従㆓法化㆒、得㆓法余財㆒。

この箇所は先きの引用の『勝鬘経』と同じ内容を説く所であると考えられるが、真の仏子は仏口より生じ、正法より生ずるなどと説かれて、この訳の方が解り易く、仏教文学の説話の中にもよく引用されている。

四、おわりに

以上、此界無始時偈の注釈と同じように、真諦は種子説の解説においても唯識説の本来の種子の六義説の中に説かれなかった仏性如来蔵性の意味を含む種子説を説いたことが明らかになったと考えられる。大浄・大我・大楽・大常の四波羅蜜を唯識説の種子説によって大浄種子、大我種子、大楽種子、大常種子と説き四法の種子と称し、また常・楽・我・浄の四波羅蜜を四徳の種子と称して解説することから理解できる。特にその中で、大我の種子とは般若（智慧）波羅蜜のことであると説かれ、『仏性論』等では常楽我浄の四波羅蜜は仏性如来蔵性を意味することから、「智慧の種子」には本来是有として仏性の常等の四徳の意味が含まれるものと考えられる。それは真諦の伝えた種子説の特色を明らかにしたものと考えられる。

注

（1）『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、七四四b―c。

(2)『摂大乗論世親釈』釈依止勝相品、大正蔵三一、一六五c—一六六a。
チベット訳『摂大乗論世親釈』、デルゲ版、132a^{6}—132b^{2}.

(3)『摂大乗論世親釈』釈依止勝相品、大正蔵三一、一六六a。

(4)(3)同、一六七a。

(5)山口益編『漢蔵対照弁中辺論』(鈴木学術財団、昭和四一年二月)、九—十頁。

(6)拙論「真諦訳諸論書における阿黎耶識説について(2)」(『国訳一切経、三蔵集第二輯』、大東出版社、昭和五十年十月)三三五—三三八頁。

(7)(3)同、一八〇a—b。

(8)(3)同、一七三c—一七四a。

(9)拙論「真諦の阿摩羅識説について」(鈴木学術財団「研究年報」8号、一九七一年)四六—五六頁。

(10)(3)同、一七四c—一七五a。

(11)『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九九b—c。

(12)『勝鬘経』大正蔵十二、二二一c。

(13)(11)同、七九八b。

(14)『勝鬘経』大正蔵十二、二二一a。

第三節　『摂大乗論世親釈』における道後の真如説

一、はじめに

真諦（四九九―五六九）が訳出した阿摩羅識は、智顗（五三八―五九七）の『法華玄義』には転依であり、浄識であり、道後の真如であると説明される。真諦訳の諸論書と比較対照できる転依と浄識等については既に論述したところである[1]。

本節では、『法華玄義』において『摂大乗論世親釈』（『世親釈』と略称）に解説されている道後の真如が第九菴（阿）摩羅識であると解説されていることについて論究するものである。道後の真如について『世親釈』には、皮・肉・心の三煩悩を出離して道前・道中・道後の三種の真如を成就すると解説している。この真諦訳『世親釈』の解説は達摩笈多訳と玄奘訳には見い出すことは出来ないものである。

以下において、真諦訳以外の『瑜伽師地論』（『瑜伽論』と略称）等の諸論書と真諦訳の諸論書における三煩悩（三障）と三種の真如に関して論究し、第九識である阿摩羅識に相応する道後の真如が有する意味内容について考察するものである。

二、皮・肉・心の三煩悩

道後の真如は『世親釈』釈依止勝相品において、有受相と不受相を説く中で、不受相に関して、皮・肉・心の三煩悩（三障）を出離したものが道前・道中・道後の三種の真如であると解説されている。その三煩悩について真諦訳

『世親釈』釈依止勝相品に次のように説かれている。(2)

論曰。不受相者、名言熏習種子。

釈曰。此本識在二生死中一受用無レ盡、同業種子。由レ是有二相続不レ断因一故、名二不受相一。不受相其体云何。謂名言熏習種子。先以二音声一目二一切法一為レ言。後不レ発レ言直以レ心縁二先音声一為レ名。此名以二分別一為レ性。若以二此名一分二別内法一。或増或減、壊二正理一立二非理一名二肉煩悩一。若以二此名一分二別外塵一、起二欲瞋等一名二皮煩悩一。若以二此名一分二別一切世出世法差別一、離二前二分別一名二心煩悩一。是故一切煩悩皆以二分別一為レ体、障二無分別境及無分別智一。

〔摂論〕yaṅ spyad zin pa daṅ | ma spyad paḥi mtshan ñid de | spyad zin paḥi mtshan ñid ni gaṅ dge ba daṅ mi dge baḥi sa bon gi rnam par smin pa rnam par smin zin paḥo ‖ ma spyad paḥi mtshan ñid ni [gaṅ] mṅon par brjod paḥi bag chags kyi sa bon te | thag ma med paḥi dus nas spros pa ḥbyuṅ bas sa bon yin paḥi phyir ro |

〔世親釈〕spyad zin paḥi mtshan ñid ni kun gshi rnam par śes pa med na yaṅ daṅ yaṅ du byas paḥi dge ba daṅ mi dge baḥi las gaṅ gis ḥbras bu ḥbyuṅ zad par〔P.170a〕ḥgyur ba de yod par mi ruṅ ṅo ‖ ma spyad paḥi mtshan ñid ni gaṅ mṅon par brjod paḥi bag chags kyi sa bon te shes bya ba ni mṅon par brjod paḥi bag chags kyi bye brag ji ba bshin du bst an paḥo |

〔摂論〕また、受用のある［相］（有受相）と受用のない相（不受相）がある。受用のある相とは善と不善との種子の異熟することが異熟を有することである。受用のない相とは名言の熏習の種子（mṅon par brjod paḥi bag chags kyi sa bon, abhilāpa-vāsanā-bīja）であって、無始の時から来た戯論の生起することが種子がある

故である。

〔世親釈〕「受用のある」とはアーラヤ識がなければ幾度となく已に作られた善と不善との業によって果を生じ尽すということは理に応じない。「受用のない相とは名言の熏習の種子のことである」というのは名言の熏習の差別の如くに説かれる。

本識（阿黎耶識）は生死の中にあって受用として尽きることのない同業（生死輪廻）の種子である。この本識によって相続して断ぜられる因があることを受相と説いている。その不断に相続する体はどのようであるかというと、それは名言熏習種子であると説く。チベット訳は達磨笈多訳と玄奘訳と同じである。そのチベット訳では名言熏習種子とは abhilāpa-vāsanā-bīja である。なぜか真諦は abhilāpa を名と言との二語として解説している。

その名言熏習種子について、先ず「言」とは音声によって一切の法（存在対象）に対して言語としての名前を付けて本識（心）に熏習することを言（言語）と称する。後にその言葉（言語）を発生しないで、直ちに心（本識）を以って、先きに薫じられた音声（言語）を縁ずる生起（現行）することを「名」の熏習種子とする。その熏習は「分別を以って性と為す」識であり、それが、分別識と言われると考えられる。

真諦は名熏習と言熏習とによって解説するが、『成唯識論』では等流習気を名言種子と言い。それを表義名言と顕境名言の二種とする。表義名言熏習とはただ第六識の働きのものであり、顕境名言熏習とは七転識の心心所に亘ると説かれる。[3] 真諦が解説する名熏習とは顕境名言に相当するものであろう。その熏習について三種の煩悩が説かれる。すなわち、肉煩悩とは、若し名義によって内法を分別して、或は増し或は滅じて正理を懐し、非理を立てることである。皮煩悩とは、若し名義によって外塵を分別して、欲・瞋等を起すことである。心煩悩とは、若し名義によって一切の世間・出世間法の差別を分別して、前の二分別を離れることであると説く。一切の煩悩は皆分別することをその自体となし、それは無分別の境と無分別の智を障ぎるものであると解説している。

更に、真諦訳には皮・肉・心の三煩悩と如来の本識について『世親』釈依止勝相品に次のように解説する。(4)

『世親釈』釈依止勝相品

論曰。若阿羅漢縁覚如来有二具分滅離一相。何以故。阿羅漢獨覚単滅二惑障一、如来雙滅二惑智二障一。

釈曰。阿羅漢獨覚但滅二離見修道所破惑一尽故無二解脱障一。如来具滅二離三煩悩一尽故、如来本識永離二一切解脱障及智障一。此識或名二無分別智一、或名二無分別後得智一。若於二衆生一起二利益事一一分名二俗智一。若縁二一切法無性一起一分名二真如智一。此二合名二応身一。

これによれば阿羅漢・独覚とは見修二道の所破の惑を滅離することから解脱障がなくなる。それに対して、如来は皮・肉・心の三煩悩を滅離し尽すことから、如来の本識は永く一切の解脱障（煩悩障）と智障（所知障）を離れると説く。その如来の本識は無分別智であり、無分別後得智であると説かれる。更に、もし衆生において利益事を起こす一分ならば俗智と名づけ、もし一切法の無性を縁じて起こる一分ならば真如智と名づけると説いている。更に、この俗智と真如智の二智が融合したものが応身であると説いている。

この三煩悩の解説の部分は真諦訳だけにある解釈であることから、訳者である真諦が解説したものであると考えられる。そこで『世親釈』に説かれている皮・肉・心の三煩悩は、その他の論書にはどのように説かれているかを追究することにする。

そこで先ず玄奘訳『瑜伽論』について見てみよう。『瑜伽論』巻四八である本地分中の菩薩地に三煩悩が説かれているので、玄奘訳とサンスクリット訳をあげると次のようである。(5)

『瑜伽論』巻第四八本地分中菩薩地

当レ知、一切所知障品所有麁重亦有二三種一。一者、在レ皮麁重、二者在レ膚麁重、三者在レ肉麁重。当レ知、此中、在レ皮麁重、極歓喜住皆悉已断、在レ膚麁重、無加行、無功用、無相性皆悉已断、在レ肉麁重如来住中皆悉已断、

得二一切障［断］極　清浄智一。於二三住中一煩悩所知二障永断、所余諸住如二其次第一。修二断資糧一。

tac ca tāthāgataṃ vihāraṃ anupraviśataḥ jñey' āvaraṇa-paskṣyam api dauṣṭhulyaṃ trividham veditavyaṃ. tvag-gataṃ phalgu-gataṃ sāra-gataṃ ca. tatra tvag-gatasya pramudite vihāre prahāṇaṃ bhavati. phalgu-gatasyābhoge nirnimitte. sāra-gatasya tāthāgate vihāre prahāṇaṃ bhavati. sarv' āvarana-viśuddhi-jñānatā ca. tesu ca trisu vihāresu tasya kleśa-jñey' āvaraṇa-prahāṇasya tad-anye vihārā yathā-kramaṃ saṃbhāra-bhūtā bhavaṃti.

それはまた、如来の住処に入るとは所知障品をも三種の麁重と知られるべきである。皮に関する［麁重］（tvag-gata-dauṣṭhulya）と膚に関する［麁重］（phalya-gata-dauṣṭhulya）と肉（心）に関する［麁重］（sāra-gata-dauṣṭhulya）とである。そこで、皮に関する［麁重］とは極歓喜の住処において悉く断ずる。膚に関する［麁重］とは無功用と無相において［悉く断ずる］。肉に関する［麁重］とは如来の住処において悉く断ずる。そして、一切の障［を断じ］清浄の智性［を得る］。また、その三種の住処において、その煩悩・所知の両障を悉く断ずると、その余の諸の住処において順次に資糧を得る。

これによれば、皮麁重（tvag-gata-dauṣṭhulya）は極歓喜地において、皮麁重（一切の障）を悉く断ずる。膚麁重（phaly-gata-dauṣṭhulya）は無功用と無相の住において、膚麁重を悉く断ずる。肉麁重（sāra-gata-dauṣṭhulya）は如来の住処において一切障を断じ、清浄の智性を得ると説かれる。三住の中で煩悩・所知の二障を永断すると説かれることから、皮麁重は煩悩障を意味し、膚麁重は所智障を意味し、肉麁重は煩悩・所知の二障を意味するとも考えられる。

また、更に、『瑜伽論』巻第七三摂決択分にも次のように説かれる。(6)

其最後乗要経二三種無数大劫一、方可二証得一。依下断二三種麁重一別上故。何等名為二三種麁重一。一悪趣不楽品、在レ皮麁重。由レ断レ彼故不レ住二悪趣一。修二加行一時、不下為二不楽一之所レ中間雑上。二煩悩品、在レ肉麁重。由レ断レ彼故一切種極微細煩悩亦不二現行一。然未レ永二害一切随眠一。三所知障品、在レ心麁重。由レ断レ彼故永二害一切所有随眠一、遍於二一切所知境界一、無二障礙一、智自在而転。

ここで最後乗は三種の無数大劫を経て三種の麁重を断じて証得すると説いている。その三種麁重とは一は悪趣不楽品のことであり、それは皮麁重を断ずることにより悪趣に住せず、また、加行を修する時、不楽の為に間雑せられないと説く。二は煩悩品のことであり、それは肉麁重を断ずることにより、一切種の極めて微細なる煩悩も現行せず、いまだ一切の随眠を永害せずと説く。三は所知障品のことであり、それは心麁重を断ずることにより一切の所有の随眠を永害し、遍く一切の所知の境界において障礙無く、智自在にして転ずると説いている。『瑜伽論』の巻第四八と巻第七三に解説されている三種の麁重は同一のものではなく、それぞれに説かれている。それは『世親釈』の三煩悩の解説とも趣を異にしている。

次に『三無性論』における三煩悩について見てみよう。(7)

例（一）、『三無性論』巻上

但分別性摂二後八種分別一為レ顕二三種障事一、謂自性差別聚中一執此三分別能生二心煩悩一、為二一切智障一。我及我所此両分別能生二肉煩悩一為二解脱障一。可愛可憎及翻二前二一此三分別能生二皮煩悩一、為二禅定障一。此三煩悩即三事類、心煩悩即戯論事類、肉煩悩即我慢事類、皮煩悩即是欲等惑事類、此三事類是依他性。

例（二）、『三無性論』巻下

二出世道境界亦有二二種一。一為レ離二煩悩障一修二四諦観一。二為レ離二一切智障一修二非安立諦観一。此二境界能除二三障一、

前観㆓世間道境界㆒、除㆓凡夫障即皮煩悩㆒、次観㆓四諦㆒除㆓二乗障即肉煩悩㆒、後観㆓安立諦㆒除㆓菩薩障即心煩悩㆒、故名㆓浄惑境界㆒也。

この例（一）は分別性について説かれる。その中に三煩悩のことが説かれている。心煩悩とは自性と差別と聚中の一執との三分別によって生じるもので、一切智を障（さえ）ぎるものであり、戯論のことである。肉煩悩とは我と我所との両分別によって生じるものであり、解脱を障ぎるものであり、我慢のことである。皮煩悩とは可愛と可憎と及び前の二障に翻ずるとの三分別によって生じるものであり、禅定を障ぎるものであり、欲等の惑のことであると説いている。

例（二）では、その三煩悩を離れるための修行方法が具体的に上げられている箇所である。出世道境界に二種があり、一には煩悩障を離れるために四諦観を修し、二には一切智障を離れるために非安立諦観を修すると説く。更に、この二境界は三障を除くと説いて、三煩悩を離れるための観行について説いている。即ち、(1)世間道境界を観じて凡夫障即ち皮煩悩を除き、(2)四諦を観じて二乗障即ち肉煩悩を除き、(3)非安立諦を観じて菩薩障即ち心煩悩を除くと説いている。

また、三煩悩と三解脱門について『十八空論』に次のように解説する。(8)

『十八空論』

因果相似名㆓十二有分㆒、此義為㆑破㆓三種煩悩㆒、謂貧愛皮我見肉無明心。

此十二縁体中、若是果報分者、実若厭離以㆑破㆓貧愛㆒、顕㆓無願解脱門㆒。若是因分者、以㆑破㆓我見㆒、顕㆔果由㆑因生非㆓我常作㆒、明㆓空解脱門㆒、以㆓無明㆒還顕㆓無明㆒、若能解㆘了諸業行従㆓無明㆒生㆖者、無明顕㆑暗之心即滅㆓無明㆒、即是四訪執相之故。破㆓此無明㆒以顕㆓無相解脱門㆒也。

これによれば、貧愛皮について貧愛を破して無願解脱門を顕し、我見肉について我見を破して空解脱門を顕し、無明心について無明を顕す破して無相解脱門を顕す解説している。

また更に、『仏性論』巻第二においても三煩悩と三解脱との関連について、次のように説かれている。(9)

五応知等者、問曰、是三性幾応知、幾不応知。

答一切応知。何以故。由レ知二三性一能通二達三解脱門一能除二三障一故。知二分別性一、能通二達空解脱門一、能除二肉煩悩一。知二依他性一、通二達無願解脱門一、能除二皮煩悩一。知二真実性一能通二達無相解脱門一、能除二心煩悩一。

又、初解脱障、次禅定障、後一切智障故。

これによれば、三性を知って三解脱門に通達して三障（三煩悩）を除くと説かれる。分別性を知れば（悟れば）空解脱門に通達し、肉煩悩である解脱障を除くと説く。依他性を知れば無願解脱門に通達し、皮煩悩である禅定障を除くと説く。真実性を知れば無相解脱門に通達し、心煩悩である一切智障を除くと説いている。

以上、真諦訳の『世親釈』だけに解説がある皮・肉・心の三煩悩に関して、玄奘訳『瑜伽論』を探究したが、三煩悩の名称は同じであるが意味内容が相違している。その外に真諦訳の『三無性論』『十八空論』『仏性論』を見てきた。そこでも三煩悩の名称は同じであるが持つ意味内容が相違している。『三無性論』では三煩悩を除くための具体的な修行方法があげられる。更に、三煩悩と三解脱門に関して『十八空論』に説かれ、『仏性論』では三性説と三解脱門と三煩悩との関連で説かれている。しかし、『世親釈』では具体的な出離方法は説かれていない。また、三解脱門との関連も説かれていない。

三、道後の真如

『法華玄義』では真諦訳『世親釈』に解説される道後の真如が九識であり、浄識であると説かれる。しかし、真諦の訳出の論書にはそのことは説かれず、『法華玄義』によって、我々は知ることができる。その道後の真如について『法華玄義』は次のように説いている。(10)

例（一）、『法華玄義』巻第五下

然摂大乗明二三種乗一。理乗随乗得乗。理者、即是道前真如。随者、即是観二真如一慧、随二順於境一。得者、一切行願熏習熏二無分別智一、契二無分別境一与二真如一相応。此三意一往乃同二於三軌一。而［道］前［道］後未レ融。何者、九識是道後真如。

例（二）、『法華玄義』巻第五下

若阿黎耶中、有二智慧種子一、聞熏習増長即転依成二道後真如一名為二浄識一。

これにより真諦訳『世親釈』に解説される道後の真如が九識を意味していることが理解できる。前述の三煩悩と道後の真如に関連して『世親釈』釈智差別勝相品に次のように解説されている。[11]

論曰。尊成二就真如一　修二諸地一出離
　至二他無等位一　解二脱諸衆生一

論曰。尊成二就真如一、

釈曰。此句明二法身自性一。成二就真如一是無垢清浄。若在二道前［真如］、道中［真如二］、垢累未レ尽、未レ得レ名二成就一。道後［真如］垢累已尽故名二成就一。此真如為二法身自性一。

論曰。修二諸地一出離、

釈曰。此句明二法身因一。在二因位一修二真如一、所顕十地究竟、出二離皮・肉・心三障一。即是智断二種転依。由二此転依一故得二法身一。

論曰。至二他無等位一、

釈曰。此句明二法身果一。若證二法身果一、則得二浄我楽常四徳果一。浄不下与二闡提一等上。我不下与二外道一等上。楽不下与二声聞一

等上。常不下与独覚一等上。

論曰。解二脱諸衆生一。

釈曰。此句明二法身業一。若得二此果一解二脱衆生一。解脱有二四種一。謂安二立善道及三乗一。業解二脱凡夫及三乗人一。

この偈頌を解説する中に三種の真如が説かれている。その中に九識が解説されている。初めの句は、法身の自性を明す。法身の自性とは無垢清浄であると説く。ここに道前の真如と道中の真如と道後の真如とが説かれる。そして、道前と道中の二真如は垢累（煩悩の集り）がいまだ尽きないので真如は成就していないと説く。それに対して、道後の真如は垢累が已に尽きたもので、道後の真如は成就すると説く。その道後の真如は法身の自性であると説かれている。次の二句において、法身の因位では真如を修して十地を究竟（完成）して、皮・肉・心の三障（三煩悩）を出離すると説く。それは智徳と断徳との二種の転依であり、その転依によって法身を得ると説いている。次に三句において、法身の果位では浄我楽常の四徳の果を得ると説く。ところで、この常楽我浄の四波羅蜜の四徳とは仏性如来蔵性の意味と考えられる。次に四句において、法身の業では、法身の果を得れば衆生は解脱すると説く。そこでは善道と三乗を安立する。法身の業は凡夫と三乗人を解脱すると説いている。更に、皮煩悩を出離すれば道前の真如を得る。肉煩悩を出離すれば道中の真如を得る。心煩悩を出離すれば道後の真如を得ると説いている。このように、三煩悩を出離して、三真如を得ると説くのは真諦自身の解説と考えられる。達摩笈多訳・玄奘訳の『世親釈』には三種の真如に関する解釈はなされていない。それは真諦訳だけにある解釈であり言語表現である。更に、道後の真如について、次のように説かれている[12]。

例（一）、『世親釈』釈依心学処勝相品

論曰。一切仏法無二染著一為レ性。成就真如、一切障不レ能レ染故。

釈曰。道後真如断二一切尽一。是無垢清浄故名二成就一。一切障所レ不レ能レ染。一切仏法以二此真如一為二体性一故。

論曰。一切仏法不レ可二染著一。諸仏出二現於世一、非三世法所二能染一故。

釈曰。前明二真如境一。此明二真如智一。諸仏菩薩以二真如智一為レ体、即是応身。此体是唯識真如所顕、非二根塵分別所レ起。非下八種世法及世法所レ起欲瞋等惑所中能染著上。何以故。是彼対治故。修二得無分別智一成就、名三諸仏出二現於世一。

例（二）、『世親釈』釈智差別勝相品

論曰。二如来身常住。

釈曰。以二十種因一。共証二法身及衆徳常住一。三因証二法身一、七因証二余身一。三因証二法身一者如レ論。

論曰。由三真如無間解二脱一切垢一故。

釈曰。此即三因中一因。真如謂二道後真如一。無間位即仏金剛心。能滅二最後微細無明一、及無レ有二生死苦集二諦一故、言レ解二脱一切垢一。此無垢清浄真如是常住法。諸仏以レ此為レ身故、諸仏身常住。由下此身常住、依二此身一有中衆徳上故、衆徳亦常住。此常住以二真実性一為レ相。

この例（一）と（二）の解説は真諦訳だけにある解説であり、道後の真如が解説されている。（一）では、「道後の真如は一切障を断じ尽くしたものであり、それは無垢清浄であり、成就の真如である」と説き、一切の障を離れた一切の仏法は道後の真如を体性と為すと説く。これは真如の境と真如の智を体性とする応身であると説く。その真如智の体性は唯識の真如の所顕であり、根塵の分別の起る所に非ず、八種世法（世間八法）と世法の起す欲瞋等の惑との染著する所に非ざるものであり、無分別智であると説いている。（二）では、道後の真如は無間位であり、仏の金剛心であると説き、それは最後の微細の無明を滅尽し、生死の苦諦・集諦の二諦のあることなきものであり、一切の垢を解脱したものと説く。その道後の真如である無垢清浄の真如は常住の法身であると説いている。その仏身の常住と

は衆徳のあるところであり、真実性であると説いている。阿摩羅識が真実性のものであることは『転識論』の解釈するところである。(13) なお、『三無性論』巻上にも道前・道中・道後の三種の真如に関する解説がある。(14)

真諦訳の『決定蔵論』は『瑜伽論』の異訳であることから、玄奘訳の『瑜伽論』と比較対照することができる。(15) それによれば『決定蔵論』における阿摩羅識は玄奘訳の『瑜伽論』では転依と訳されている。その転依について、真諦訳『世親釈』釈依止勝相品に次のように解説している。(16)

論曰。是聞熏習若㆓下・中・上品㆒、応㆑知、是法身種子。

釈曰。何法名㆓法身㆒。転依名㆓法身㆒。転依相云何、成㆓熟修習十地及波羅蜜㆒、出離転依功徳為㆑相。由㆓聞熏習㆒、四法得㆑成。一信㆓楽大乗㆒、是大乗種子。二般若波羅蜜、是大我種子。三虚空器三昧、是大楽種子。四大悲、是大常種子。常楽我浄、是法身四徳。此聞熏習及四法為㆓四徳種子㆒。

これによれば、転依の相は十地と四波羅蜜を成熟し修習し出離して転依する功徳を相となすと説く。聞熏習によって四法を成ずるを得ると説く。その四法とは（一）大乗を信楽するのは大浄の種子であり、（二）般若（智慧）波羅蜜は大我の種子であり、（三）虚空器三昧は大楽の種子であり、（四）大悲は大常の種子であると説いている。この四法について見ると（二）に般若波羅蜜を配し、（四）に大悲を配するという特色がある。これは明らかに仏性如来蔵の解説であることが理解できる。更に過言すれば「聞熏習と四法とを四徳の種子と為す」と説くのは、「聖人の依とは聞熏習と解性と和合して、此れを以て依と為すなり。(17)」と説くものと同じ意味の解説と考えられる。

次に、道後の真如と『仏性論』との関連について考えて見ることにする。(18)

例（一）、『仏性論』巻第二

復次、仏性体有㆓三種、三性所摂義㆒。応㆑知。三種者、所謂三因三種仏性。三因者、一応得因、二加行因、三円満因。

応得因者、二空所現真如、由二此空一故、応レ得二菩薩心及加行等乃至道後法身一。故称二応得一。
加行因者、謂二菩提心一、由二此心一故、能得二三十七品、十地十波羅蜜、助道之法、乃至道後法身一、是名二加行因一。
円満因者、即是加行由二加行一故、得二因円満、及果円満一。因円満者、謂二福慧行一、果円満者、謂二智断恩徳一。此三因前一則以二無為如理一為レ体、後二則以二有為願行一為レ体。
三種仏性者、応得因中具有三性、一住自性性、二引出性、三至得性。
記曰。住自性者、謂二道前凡夫位一、引出性者、従二発心一以上窮二有学聖位一。至得性者、無学聖位。

例（二）、『仏性論』巻第三

是仏性中、分別衆生自有二三種一。一者不レ證二見仏性一、名為二凡夫一、二者能證二見仏性一、名為二聖人一、三者證二至此理一究意清浄、説名二如来一。
復次、約二此仏性一、衆生事用有レ三。一者顛倒為レ事、二者無顛倒為レ事、三者無顛倒無散乱有二別法為二正事一。顛倒者、一切凡夫、無倒者、一切有学聖人、無倒散者。道後法身、有二別法為二正事一者、是応化二身、為レ度二衆生一、皆、由二大悲本願力一故。
言顛倒者、一切凡夫有二三倒一。謂二想・見・心一、即皮肉心等三煩悩故。二無顛倒者、無レ惑無レ行、二種倒故。即一切菩薩有学聖人。惑倒者、違二逆真如一故、起二一切煩悩一、名為二惑倒一。行倒者、二乗人応修二常等四徳一、翻二四顛倒一、行二菩提道一、而今不レ修、但、修二無常苦等一、為二解脱因一故名二行倒一。此明三是無二小乗偏修之行一。離二此両倒一故、説二大乗有学聖人一。三無倒散有二別法為二正事一者、是滅二除禅定、解脱、一切智等三障一故、法界澄浄。澄者、静寂。浄故無垢。不レ捨二正事大悲本願一恒化二衆生一為二如来一。
例（一）について見る。ここで、仏性の体を説く中で、三因と三種の仏性を説く。その中の三因の（一）応得因と

は二空所顕の真如を言い。それは菩提心と加行等と道後の法身とを得ると説く。(二)加行因とは菩提心を言い。それは三十七道品と十地と十波羅蜜と助道の法と道後の法身とを得ると説く。(三)円満因とは加行によって円満因と円満果とを得ると説く。その因円満(円満因)とは福徳と智慧の行を言い。果円満(円満果)とは智徳と断徳の恩徳を言うと説いている。この道後の法身は『世親釈』に説かれる道後の真如のことであろうと考えられる。それは明らかに仏性如来蔵のことである。三種の仏性の解説における記日の中に住自性とは道前の凡夫位であると説いて、道前という表現を用いている。しかし、ここはあくまでも道後の法身を説く所である。この道後の法身は明らかに道後の真如と同義であると考えられる。

次に例(二)について見る。仏性を分別するのに衆生(有情)には三種があることを明す。(一)仏性を証見せざるものを凡夫となし、(二)仏性を証見するものを聖人となし、(三)この理を証至して究竟の清浄なるものを如来と名づくると説いている。復次に、仏性に約するに衆生の事用に三種があると説く。その(一)顛倒とは一切の凡夫を言い、(二)無顛倒とは一切の有学の聖人を言い、(三)無顛倒・無散乱とは道後の法身を言い、別法の正事をなすものは応化二身であり、それは衆生を済度することをなすと言い、それは皆、大悲本願力によるものであると説く。更に、(一)顛倒とは一切の凡夫に三顛倒があり、想・見・心を言い、即ち皮・肉・心の三煩悩の故であると説く。ここに三煩悩の名称があげられている。(二)無顛倒とは惑もなく、行もないことである二種の顛倒のないことから、一切の菩薩の有学の聖人のことであると説く。その惑倒(惑顛倒)とは真如に違逆するが故に一切の煩悩を起こすことと名づける。行倒とは二乗の人は応に常楽我浄の四徳を修して、四顛倒を翻じて菩提道を行ずべきに、今、修せずして、但、無常苦等のみを修して解脱の因となすが故に、行倒と名づけると説く。小乗の偏修の行のないことを明すことである。この惑倒・行倒の両倒を離るるが故に大乗有学の聖人と説いている。(三)無顛倒・無散乱にして別法の正事をなすとは禅定障と解脱障と一切智障の三障を滅除する故に、法界澄浄である。澄なるが故に静寂であり、浄

なるが故に無垢である。正事の大悲本願を捨てずして、恒に衆生を教化するを名づけて如来となすと説いている。これが道後の法身である。

以上のことから、真諦訳『世親釈』における道後の真如は真諦訳『仏性論』において仏性の体性として説かれる道後の法身と同義であると考えられる。

四、おわりに

智顗の『法華玄義』において、真諦訳の諸論書に説かれている阿摩羅識に関して、それは九識であり、道後の真如であり、転依であり、浄識であると解説されている。その道後の真如は真諦訳『世親釈』だけに解説されている。道後の真如は道前の真如と道中の真如と道後の真如と称される中のものである。それらは皮・肉・心の三煩悩（三障）を出離して、順次に、成就されるものと解説されている。そこで本節では、九識としての道後の真如と三種の煩悩と、どのように関連したものであり、その意味はどういうことであるかを探究したものである。

それによれば、『世親釈』において三煩悩は名言熏習種子による名熏習に対して説いている。『瑜伽論』にも皮・肉（膚）・心の三煩悩に関して解説されているが、その意味内容は『世親釈』のものとは異っている。般若経などに説かれる三解脱門と三煩悩とに関して『十八空論』と『仏性論』に解説されている。しかし、三解脱門と三種の真如との関連について『世親釈』には解説されていない。

次に真如を道前・道中・道後の三種の真如として解説するのは真諦訳の諸論書だけに見られる説である。なぜ真如を三種にして説く必要があったかと言うことを考えて見ると、次のようなことが考えられよう。第九識としての阿摩羅識は転依と比較対照されている。(19) その転依について、『瑜伽論』巻第七八では、声聞・縁覚の転依を解脱身であるとし、菩薩の転依を法身であると説いて区別する。煩悩障を断じて顕われる真如を解脱身と名づけている。そして、

煩悩障と所知障の二障を断じて顕われる真如を転依と称している。更に『瑜伽論』巻第五十[20]では、転依には菩薩の転依である有上転依と如来地に入る転依である無上転依が説かれる。真諦訳『世親釈』巻第三[21]においても、転依に関して解脱身と世間の転依と出世間の転依が説かれる。その出世間の転依は如来の法身であると解説されている。

このように、煩悩障と所知障を転じて解脱身・有上転依・無上転依を得る三種の形式を参考にして、皮・肉・心の三種の煩悩を転じて道前・道中・道後の三種の真如を得るという形式方法を考察したものと考えられる。真諦は道後の真如を『仏性論』に説かれる仏性の体性としての道後の法身と対応し相応するものとし、同一の基盤としているように考えられる。それは『宝性論』における一切衆生は仏性如来蔵なりと説く中の如来の法身（tathāgata-dharma-kāya）へと連なるものと考えられる。[22] また、それは、真諦訳『世親釈』における如来の本識であり、出世間の転依である如来の法身と同義であると考えられる。それ故に、道後の真如は『仏性論』に説かれる道後の法身のことであり、『宝性論』に説かれる如来の法身のことであると考えられる。この道後の真如は唯識説の構成の中に、仏性如来蔵説を採用する真諦独自の唯識説を思索し表現したものであると考えられる。

注

（1） 拙論「真諦の阿摩羅識説について」（鈴木学術財団「研究年報」8号、昭和四七年三月）四六—五六頁。本書第二章第一節参照。

（2） 真諦訳『摂大乗論世親釈』釈依止勝相品、大正蔵三一、一八〇a—b。
チベット訳『摂大乗論』デルゲ版、D.12b$^{3-4}$。『世親釈』デルゲ版、D.143a$^{4-5}$。

（3） 深浦正文『唯識論解説』（龍谷大学出版部、昭和九年十月）、一一一—一一二頁。

（4） （2）同、一八〇C—一八一a。

（5） 『瑜伽論』巻第四八、本地分中菩薩地、大正蔵三十、五六二b。
萩原雲来編『梵文菩薩地経』（山喜房仏書林、昭和四六年六月復刻）、三五六頁。

(6)『瑜伽論』巻第七三、摂決択分、大正蔵三十、七〇一c—七〇二a。
(7)『三無性論』、大正蔵三一、例（一）八七〇b。例（二）八七七c—八七八a。
(8)『十八空論』、大正蔵三一、八六六c。
(9)『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九五a。
(10)『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、例（一）、七四二b。例（二）、七四四b—c。
(11)（2）同、二五八a
(12)（2）同、例（一）、二三八b。（二）、二六一c—二六二a。
(14)（1）拙論参照。
(15)（5）同、八七二c。
(16)（1）拙論参照。
(17)（2）同、一七三c—一七四a。
(18)（2）同、一七五a。
(19)（6）同、例（一）、七九四a。（二）、八〇五c—八〇六a。
(20)（1）拙論参照
(21)（1）同、五一頁。
(22)（2）同、一七四c—一七五a。
(23)高崎直道著『宝性論』（講談社、一九八九年七月）、四五頁。

第四節　『摂大乗論世親釈』における阿黎耶の意味

一、はじめに

ここで改めて第八識としての阿黎耶識（ālaya-vijñāna）の阿黎耶の意味を『世親釈』に尋ねて見ることにする。真諦訳『世親釈』にはそれについて『決定蔵論』を引用し、更には小乗諸学派の説を引用しているので、以下に見ることにしよう。

二、阿黎耶の意味

玄奘は ālaya-vijñāna を常に阿頼耶識と統一した訳語を用いている。しかし、真諦は阿梨耶識、阿羅耶識、阿黎耶識などの訳語を用いている。この真諦の訳語の不統一は中国における彼の置かれた環境によるとされている。(1)その ālaya は旧訳では阿黎耶・阿梨耶・阿羅耶と音訳され、新訳では阿頼耶と常に統一されて、音訳され、意訳として蔵・宅等と訳されている。

この阿黎耶 ālaya は動詞 ā-√lī (ālayate) に由来が求められてる。この動詞 √lī には粘着する、執着する、定着する、留まる等の意味がある。この ālayaは ā-√lī-a からなる名詞である。それは粘着する・執着する等の意味から、愛著・貪著・執著・欲貪等の意味となり、隠れる・定着する・留まる等の意味から家宅・住居・隠居所・貯蔵所等の意味となる。(2)この阿黎耶についてチベット語『摂大乗論』および『世親釈』と真諦訳『摂大乗論世親釈』に、次のように解説されている。(3)

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論曰〕 | yaṅ rnam graṅs kyis kun gshi rnam par śes pa ñan thos kyi thog par yaṅ bstan te | (一) | gcig las ḥphros paḥi luṅ de bshin gśegs pa ḥbyuṅ baḥi phaṅ yon rnam pa bshiḥi mdo las | skye dgu kun gshi la kun tu dgaḥ ba kun gshi la dgaḥ ba kun gshi las yaṅ dag par byuṅ ba kun gshi la mṅon par dgaḥ ba can dag la kun gshi spaṅ baḥi phyir | chos bstan na ñan ba gtod de | kun śes par byed par sems ñe bar ḥjod cin chos kyi rjes su mthun paḥ chos sgrub ste |

〔釈曰〕 | skye dag kun gshi la kun tu dgaḥ ba shes bya ba ni bstan paḥi tshig go | | da ltar daṅ ḥdas pa daṅ | ma ḥoṅs paḥi dus gsum gyi go rims bshin du tshig lhag ma rnams kyis ni bśad do | | don gshan yaṅ kun gshi la kun tu dgaḥ ba ni da ltar ro | | kun gshi la dgaḥ ba ni ḥdas paḥi dus su ste | gaṅ kun gshi la dgaḥ ba ltar kun gshi las yaṅ dag par ḥbyuṅ ṅo | | gaṅ kun gshi la dgaḥ ba daṅ | kun gshi las yaṅ dag par ḥbyuṅ ba las ma ḥoṅs paḥi dus su kun gshi la mṅon par dgaḥ baḥo | | chos kyi rjes su mthun paḥi chos ni man ṅag ji lta ba bshin du byed paḥo |

〔論曰〕 また次に、声聞乗中においても同義語（異門）により、アーラヤ識は説かれる。『増一阿含〔経〕』の『如来出現四種功徳経』の中に「有情はアーラヤを愛し (kun gshi la dgaḥ ba, alaya-ārāma)、〔アーラヤを楽しみ (kun gshi la kun tu dgaḥ ba, ālaya-rāta)〕、アーラヤを喜び (kun gshi las yaṅ dag par byuṅ ba, ālaya-sammuditā)、アーラヤを喜悦する (kun gshi la mṅon par dgaḥ ba, ālaya-abhirāma)。アーラヤを断ぜんが為に、〔正〕法を説く。

〔釈曰〕「有情はアーラヤを愛す」とは、総標の〔初めの〕句である。現在と過去と未来の三時の次第のように、補うべき語によって説明する。また、別義に、「アーラヤを愛する」とは現在のことである、「アーラヤを楽し

む」とは過去世においてである。先世にアーラヤを楽しんだことにより、今世（現在）にアーラヤを喜ぶことにより、未来世においてもアーラヤを喜悦するのである。「法にかなうところの法（善行）」とは教えのように生ずる。

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。復次、此識於二声聞乗一由二別名一如来曽顕。

釈曰。復、有二別道理一。可レ信二此識是有一。何以故。於二声聞乗一此義由二別名一、処処顕現。

論曰。如二増一阿含経言一。於二世間一喜二楽阿黎耶一、愛二阿黎耶一、習二阿黎耶一、著二阿黎耶一。為レ滅二阿黎耶一、如来説二正法一。

(A)釈曰。初句略説二根本一、後以二三句一、約二現在過去未来一、更広釈レ之。著二阿黎耶一者、約二現在世一、習二阿黎耶一者、約二過去世一、愛二阿黎耶一者、約二未来世一。

復、有二別釈一。喜二楽阿黎耶一是現在也。云何現在世。喜二楽阿黎耶一由三過去世著二阿黎耶一故。由三過去現在数二習阿黎耶一、是故未来愛二阿黎耶一。

(B)復次、或執二此四句義不一レ異。若不レ異、云何有二四句一。如二決定蔵論所一レ明。

有二二種愛一、謂有愛無有愛。有愛即三界愛、無有愛謂愛二三界断一。喜楽者、若人、生在二欲界一、縁二已得塵一生レ喜、縁二未得塵一生レ楽。著者、若人、生在二色界一、未レ離レ欲色界、貪二著色界生及色界塵一由二已得色界定一、於レ定生レ染、不レ楽二所レ未レ得定一、於レ中執為二解脱一故説名レ著。習者、若人、生二無色界一、未レ離レ無色界、先且観二欲界過失一、生二色界欲一、後観二色界過失一捨二色界欲一生二無色界欲一。此欲由レ習二諸定一所レ成故説名レ習。此三名二有愛一、依二常見一起。愛者、若人、多行レ悪、畏レ受二苦報一。或執二断見一求レ不二更生一故説名レ愛。此一即無有愛、依二断見一起。

或約二四倒一釈二四句一、或約二四愛一釈二四句一、即飲食衣服住処有無有愛。

この『増一阿含経』の四阿黎耶を説く引用文は既にパーリ語の文献が明らかにされており、それはチベット訳にも相応する。それによればアーラヤを愛し（ālaya-ārāma,真諦訳喜楽）、アーラヤを楽しみ（ālaya-rata,真諦訳愛）、アーラヤを喜び（ālaya-sammudita,真諦訳習）、アーラヤを喜悦する（ālaya-abhirāma,真諦訳著）とあって、四阿黎耶を説いている。その阿黎耶とは『世親釈』によれば愛着処でありそれに関して七種の注釈がある。それらの阿黎耶は過去現在未来の三世に渡って相続するものである。初めに真諦訳による四阿黎耶と三世との関係について（A）の部分を解説して見よう。

一には、阿黎耶を喜楽するを根本（総標）として、阿黎耶を愛すを現在世、阿黎耶を習すを過去世、阿黎耶を著すを未来世とする。

二には、［阿黎耶を喜楽するを根本として］、阿黎耶を著すを現在世、阿黎耶を習すを過去世、阿黎耶を愛すを未来世とする。

三には、阿黎耶を喜楽するを現在世とする。その現在世とは過去世に阿黎耶に著したことであり、過去世と現在世とに阿黎耶を数習することによって、未来世の阿黎耶を愛すると説く。

以上の三種の注解ができる。すなわち、一では愛（現在世）、習（過去世）、著（未来世）との順序で阿黎耶の三世を観じ、二では著（現在世）、習（過去世）、愛（未来世）との順序で阿黎耶の三世を観ずると解説する。一と二では阿黎耶の三世観が全く逆になっていて順逆の二観となっている。玄奘訳とチベット訳には一と三の注釈はあるが、二の注釈はなく、二は真諦訳だけにある解釈である。

阿黎耶の注釈に続いて、『決定蔵論』の名前をあげて、有愛と無愛を解説する。次にこの（B）の部分は他訳には全くなく、真諦訳だけにある解釈である。次に阿黎耶の四句について、『決定蔵論』の中に解説があると説く。しか

し、現存の『決定蔵論』三巻には（B）部分の解釈は見当らない。初めに（B）の部分の内容を見ることにする。愛に有愛と無有愛との二種があると説き、有愛とは三界の愛であると説く。無有愛とは三界断の愛であると説く。次に有愛の三界愛を明す。喜楽とは、もし人が生じて欲界にあれば已得の塵を縁じて喜を生じおよび未得の塵を縁じて楽を生ずると説く。著とは、もし人が生じて色界にあれば未離欲の色界には色界の生と色界の塵とに貪著して、已得の色界の定において染汚を生じおよび未得の定を楽（願）はず、色界定において執着してあたかも解脱したかのように説くことを著と説く。習とは、もし人が無色界に生じてあれば、未離欲の無色界においてまず取り敢えず欲界の過失を観じて色界の欲を生じ、然る後に色界の過失を観じて色界の欲を捨てて無色界の欲を生ずる。無色界の欲は諸定を習することによって、成ぜられることを習と説く。これらの三種は有愛であり、この三種の有愛は常見によって起ると説いている。次に、無有愛について愛とは、もし人が悪を行い苦報を受けることを畏れるものであり、或は断見に執着して、更に生ずること（輪廻転生）のないことを求めることを愛と説く。これは無有愛であり、断見によって起こると解説している。

真諦訳はこの「愛有二二種一」の解説を『決定蔵論』の中に明すと説くが、現存の『決定蔵論』三巻には見当たらない。しかし、我々は、この解釈に類似する解説を『瑜伽論』巻第六七に見出すことができる。即ち次のようである。

『瑜伽論』巻第六七

復次、此愛略有二二種一。初是有愛、後是受用愛。此復二種。謂於二已得未得一所受用処差別故、又即此愛界差別故。復有二三種一。謂欲愛色愛無色愛。若生二欲界一悕二求欲界後有一者、喜下於已得所受用事上、欣下於二未得一所受用事上、諸所有愛是名二欲愛一。若生二欲界一、或生二色界一、已離二欲界欲一、悕求色界後有一者、喜二於已得色界等至一。欣二於未得勝上等至一諸所有愛是名二色愛一。如二色愛一如レ是、無色愛随二其所応一当レ知亦爾。即此後有愛。常見断見為二依止一故建二立有愛及無有愛一。是故此愛名レ遍二諸事一。

これにより真諦訳にある有愛の三界愛の常見の解説に関してほぼ一致するように考えられる。しかし、無有愛であり断見に関する解説は引用の『瑜伽論』より真諦訳の方が詳しく説かれている。

更に真諦訳だけに無有愛について次のような解説がある(4)。

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。此阿黎耶識衆生心執為二自内我一、

釈曰。六道衆生起二執著心一謂、此法是我真自内我。此内我自在清浄能証為レ相、由二外具一故或楽或苦。是人若起二如レ此我見一、

論曰。若生二一向苦受道中一、其願二苦陰永滅不一レ起。

釈曰。此人、若有二悪業因縁一故堕二一向苦受悪道一、其計下我清浄無二変異一、由二外具一但証二変異一及染汚上起二無有愛一、我与二外具一永絶相離上。

これは無有愛の解説である。この箇所には二つのことが説かれている。即ち一には六道輪廻の衆生（人）は執著心起し、法（阿黎耶識）を真の内我と考える。その内我は自在清浄であるが、外具（身心）によって楽と苦とがあると説く。二には、衆生（人）が我見を起し、悪業の因縁があれば一向苦受道に堕ちることになり、我は自在清浄にして変異のないものであるが、外具（身心）に依って変異し染汚を計して無有愛を起すと説いている。ここで注目したいのは真の自内我を自在清浄と説き、またそれは「清浄にして無変異」なりと説くことである。これは六道の衆生の執著心に対立する清浄心を説くものであり、しかも真自内我として無変異の清浄心を意味しているように考えられるからである。もしそのように考えることが許されるならばこの無変異の清浄心とは仏性、如来蔵性を意味するもののように考えられる。これは真諦が此界無始時偈の解釈の中に『仏性論』や『宝性論』等から界の五義を解釈したものと通ずるとも考えられるのである。

次に四倒と四愛のことが解釈される。四愛とは（一）飲食愛、（二）衣服愛、（三）住処愛、（四）有無有愛であることが説明される。しかし、四倒（四顛倒）に関して説明がない。その四顛倒の説明は現存の『決定蔵論』の中に有る。『決定蔵論』には、四愛の説明はなく、『瑜伽論』巻十四に説かれている。以上のことから（B）の部分の解釈で現存の『決定蔵論』三巻の中に見い出せるのは四倒（四顛倒）の解説だけであり、その他はすでに論じたように『瑜伽論』に見い出せるものである。このことは真諦が『瑜伽論』全体の原典は所持していたことを証明するだけでなく、将来『瑜伽論』全体を翻訳しようと考えていたがいまだ翻訳していない部分をも引用したものと考えられる。しかし、現実には翻訳される機会がなく、現存の『決定蔵論』三巻だけが訳されたものと考えられる。

次にもう一箇所、『決定蔵論』の論名があげられる。即ち［一・十四］の釈曰に、「決定蔵論中ニハ、明三セリ本識有二ルコトヲ八相一」[5]とある。それは阿黎耶識存在の証明の八相（八証明）の説明であり、現存の『決定蔵論』の中に見ることができる。

更に、阿黎耶について真諦訳の『世親釈』だけに小乗諸学派の阿黎耶の解釈として、次の七種があげられている。[6]

(1)小乗諸師約二阿梨耶名一起レ執不レ同。阿梨耶者欲レ顕二何義一。愛著境界名二阿梨耶一。此愛著境其義不レ同。或執是五取陰、取是貪愛別名。貪愛所縁自五陰名為二取陰一。此取陰是衆生愛著処故。説名二阿梨耶一。

(2)此五陰非二愛著処一。若無二楽受一於二楽受一若無二顛倒一、云何於二五陰一生二愛著一。是故於二楽受中一。由二欲顛倒心未レ滅故。此楽受是愛著処。五陰与二楽受一相応故。説二五取陰一為二愛著処一。是故楽受巨為二愛著処一。

(3)若人説二楽受是愛著処一。是義不レ然。此受由三龍安二楽自我一。愛二自我一故愛二此楽受一。譬如三人愛レ寿故愛二寿資糧一。

(4)有説寿命是愛著処。

(5)有説道是愛著処。

(6)有説六塵是愛著処。

（7）有説見及塵是愛著処。

この阿黎耶は愛著の境界（愛著処）であることを明らかにする。その愛著処である阿黎耶に対する解釈に七種があることをこれは伝えている。その（1）ではその愛著の境界（愛著処）とは貪愛の所縁である五取蘊であると説き、（2）ではその愛著処とは顚倒心である楽受であると説き、（3）ではその愛著処とは自我の資糧を愛する所の愛であると説いている。その他、その愛著処を（4）では寿命、（5）では六道、（6）では六塵、（7）では身見と六塵であると説いている。そして、この愛著処である阿黎耶は『摂大乗論』に正法を聞き、受行することにより断滅することができ、涅槃に達することができると説いている。さらに、この阿黎耶について安慧の解釈を『唯識三十頌釈』に見てみようと思う。即ち、

そして、それ〔識〕は一切の雑染の法の種子の住処であることから阿黎耶である。阿黎耶とは住処と同義である。そして、また、この識の中に一切の諸法は所作性として蔵せられ、置かれていることから阿黎耶である。

この安慧の解釈によれば阿黎耶とは一切の雑染の法の種子の住処であり、それは住処と同義である。それは一切の諸法の所作性の蔵せられる処であり、一切の諸法の因性として蔵せられる処であると説かれている。そして、この阿黎耶は安慧によれば識 vijñāna となる。これは『唯識三十頌』の第二頌に ālayākhyaṃ vijñānaṃ（アーラヤと称される識である）[7]と説かれていることからも理解できる。

これは阿黎耶について小乗諸学派の理解と大乗の安慧の理解に相違のあることを示している。しかしながら、両者とも阿黎耶に無明の煩悩の住処としての意味を持たせていることには変りないと考えられる。

注

（1） 勝又俊教『仏教に於ける心識説の研究』（昭和三六年）七三六頁。

（2）月輪賢隆「小乗典籍に於ける阿頼耶」（『宗教研究』二六、昭和二年）六十四頁。

（3）拙論「世親造『摂大乗論釈』所知依章の漢蔵対照(一)」（『身延山大学仏教学部紀要』創刊号、平成十二年十月）、三―七頁。

（4）（3）同、二十頁。

（5）（3）同、二四頁。

（6）（3）同、十二―十四頁。『摂大乗論世親釈』巻二、大正蔵三一、一六〇c―一六一a。

（7）S.Levi, "*Vijñaptimātratāsiddhi*", p.18

第五節　『摂大乗論世親釈』における心体の概念

一、はじめに

真諦訳の『世親釈』釈依止勝相品の中に明らかに誤訳とされる箇所がある。それは心を心意識の三体で説くことにかかわる。玄奘訳『世親釈』では「心体の第三に、若し阿頼耶識を離れては別に得べき無し」とあり、達磨笈多訳『世親釈』には「故に心体の第三に、阿梨耶識を離れて得べきからず」とあるのに対するものである。それに対して、真諦訳『世親釈』には「第二の体を尋ねるに、阿黎耶識を離れて得べきからず」と訳すからである。

この箇所に関する考察は既に幾つかある。それによれば、真諦訳には訳者自身の学説があるとする意見と真諦訳は単なる誤訳であるとする意見とに分かれるようである[1]。それについて以下に考察する。

二、心体の概念

初めに問題とされる箇所について煩瑣であるがチベット訳と真諦訳・玄奘訳・達磨笈多訳とを比較対照する[2]。

チベット訳『摂大乗論世親釈』

〔1.8〕

[論曰]。第三の心の体（citta-śarīra）はアーラヤ識を離れて得られない。それ故に、アーラヤ識は心そのもの（sems ñid, cittatva）であることが認められる。それを一切の種子となすことにより、意（manas）と識（vijñāna）とが起るのである。

[釈日]。また余にその雑染（染汚）の意（klista-manas）がないとはそれ（アーラヤ識）を因とする意と転識とは起らないと見られる。識と説がれるから第二の意と説かれるものである。その因による意が滅する。それが意と説かれるのは所得のためである。

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論日。尋二第二体一、離二阿黎耶識一不レ可レ得。是故阿黎耶識成就為レ意。依レ此以レ為二種子一余識得レ生。

釈日。第二識縁二第一識一起二我執一。若離二第一識一此識不レ得レ起。故知下有二第一識一今成中就第二識上。為レ顕二第一識一故。

離二第一識一別識体為二第二識因及生起識因一。仏説二心名一体、此名目二第二識一。仏説二識名一体、此名目二六識一。仏説二意名一体、此名目二第一識一。何以故、第二識及生起識、若前已滅後識欲レ生必依二第一識一生、及能生二自類一故、説名二意根一。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論日。心体第三、若離二阿頼耶識一無二別可一得。是故成二就阿頼耶識一以為二心体一。由三此為二種子一意及識転。

釈日。心体第三、若離二阿頼耶識一無二別有一性。由二此為一因意及転識皆得二生起一。見取転識当レ知亦即取二第二意一。所以者何。彼将レ滅時得二意名一故。

達摩笈多訳『摂大乗論世親釈』

論日。故心体第三、離二阿梨耶識一不レ可レ得。是故成二阿梨耶識一為レ心。由レ此為二種子一故。意及意識等転故生。

釈曰。以㆑見㆓意及転識㆒、以㆓阿梨耶識㆒為㆑因㆑生故。心体余処不㆑可㆑得。仏説㆑識者、即是次第滅意所摂。由㆓彼識滅㆒已説為㆑意故。

この箇所について、真諦訳以外の『摂大乗論』および『世親釈』は「心体第三」となっている。このことから文献的には真諦以外の翻訳が正しいと考えられる。その第三とは第一に阿黎耶を明記し、第二に阿陀那を明し、第三に阿黎耶識を明す。その第三の心体（識体）のことであるとする。故に、「第三」と訳すべきところを真諦が誤って「第二」と訳したのだと結論づけている。しかし、筆者は「尋㆓第二体㆒」にも、これまでの場合と同じく、真諦独自の学説から原典に「第三」とあったものを敢えて「第二」と訳出したものと考えるのである。真諦訳の第一識は明らかに阿黎耶識の意味である。第二識は第一識を所依とする「我執を起す識」（我執識）であると説かれている。第一識があってこそ第二識が成立するから第二識は第一識を顕わすために説かれたものである。故に、第一識の阿黎耶識を離れて第二識の因及び生起識（前六識）の因となる別の識体は無いということになる。次に心意識を説くがその順序は一般の説明とは異なっている。即ち、仏は心の名を説いて第二識と目け、識の名を説いて前六識と目け、意の名を説いて第一識と目けると解説する。これによれば、心は第二識の我執を起す識ということになり、識は前六識のことであり、意は第一識の阿黎耶識ということになり、これは注意を要する。ここで、この心意識にわざわざ「仏の心、識、意」というように「仏」の語が接頭語としてあることとである。更に注意すると、「第二識及び生起識は若し前に已に滅して後識が生ぜんと欲すれば、必ず第一識によって生じ、及び能く自類を生ずるが故に意根と名く」と解説するのであるが、ここに意根を説くことに注目したい。第二識の我執識および前六識の生起識は共に意根によるものであり、強いては第一識も「意根」に依っているように考えられる。これは真諦が心意識を「意」として統一的に考えていたことを示唆したのではないかと考えられる。このような理解の上で、次に「意に二種あり」と

説く箇所に注目しよう。(3)

チベット訳『摂大乗論世親釈』

〔論曰〕。それは心とも名づけられる。世尊が心と意と識と〔の三〕があると説かれるが如し。

その中で、意には、二種がある。〔第一は〕等無間縁を作すことにより〔直後の意への〕所依となる故に、無間滅の識が意という名で呼ばれて、〔以後の〕識が生ずる所依となる。第二は染汚（kleśa）の意であって、四煩悩〔即ち〕（一）有身見、（二）我慢、（三）我愛、（四）無明と恒に相応（結合）している。それは識が雑染（saṃkleśa）される所依である。

〔前六〕識は〔意の〕第一の所依によって生起するのに対して、第二によって染汚を作す。〔前六識は〕境を了別するが故に識である。

〔第一には〕等無間〔縁の識〕であることと、〔第二には〕思量〔の義〕の故に、意は二種である。

〔釈曰〕。また「それは心とも名づけられる」と言うところの、心そのもの（心性）とはアーラヤ識であり、意識の種々の義（境）における所縁のように、またこの種々の義を生ずるという、これにより顕示（説）する。その中で「等無間縁を作す故に、無間滅の識は意識の因と作ることから、それは第一の意である。第二は四煩悩による染汚の意であり、それは有身見であり、我に執着するとまたその増上〔力〕による我慢であり、我を高挙するということであると、またその中で無真実の我において愛する我を執着すると、第二は、それ自体の因は無明であり、無明は無智である。「第一の所依によって生起するのに対して、第二によって染汚を作す」という中で、無間〔滅〕の意識と言われるのは諸識の生ずる時が与えられることが生の依である。第二は、染汚〔の意〕とは雑染を作すことであり、その故に、善心の中においても我があると執する故である。「〔前六識は〕境を了別する故に識である。」

「〔第一は〕等無間の所依であると〔第二は〕我の思量の故に、意は二種である」という中で、その中で、境を取る義によると、識は時間の義によるとは第一の意である。我慢等による雑染の義によるとは第二の染汚の意である。

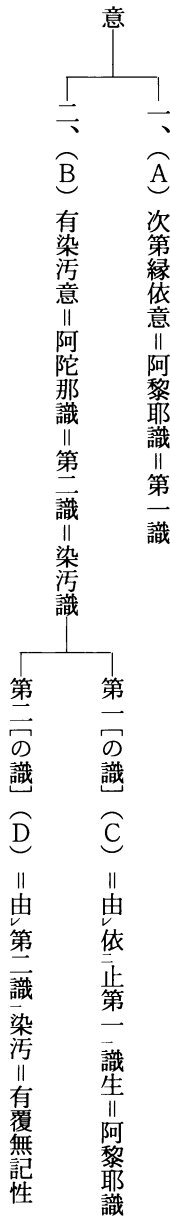
真諦訳『摂大乗論世親』

論曰。或説名レ心。如三仏世尊言二心意識一。
釈曰。阿黎耶識及意、見二此二義一不レ同。心義亦応レ有レ異。此三界相、云何。
論曰。意有二二種一。一能與二彼生一、次第縁依故、先滅識為レ意、又以二識生依止一為レ意。
釈曰。若心前滅後生、無間能生二後心一、説レ此レ名レ意。復有レ意、能作二正生識依止一、與二現識一不二相妨一。此二為二識生縁一故名為レ意、正生者名レ識。此即意與レ識異。
論曰。二有染汚意、與二四煩悩一恒相応。
釈曰。此欲レ釈二阿陀那識一。何者四煩悩云。
論曰。一我見、二我慢、三我愛、四無明。
釈曰。我見是執レ我心。随二此心一起我慢一。我慢者、由二我執一起二高心一。実無レ我起二我貪一説名二我愛一。此三惑通以二無明一為レ因。謂諦実因果心迷不レ解名為二無明一。
論曰。此識是餘煩悩識依止。此煩悩識由二第一一依止生、由二第二一染汚。
釈曰。此染汚識由レ依二止第一一識生、由二第二一識染汚。次第已滅説名レ意。餘識欲レ生能與レ生依止故。第二識名二染汚識一。煩悩依止故。若人正起二善心一亦有二此識一。
論曰。由二縁レ塵及次第、能分別一故此二名レ意。

釈曰。以㆓能取㆒塵故名㆑識、能與㆓他生㆒依止故名㆑意。第二識是我相等。或依止能分別故名㆑意。

このように心を心意識と説き、その意に二種ありとし、その第一意（識）は前滅後生の意であり、次第縁依の意であり、正生識と現識の依止となる意で阿黎耶識のことである。阿黎耶識を第一意と見做している。第二意（識）は有染汚の意である。真諦訳は有染汚意を阿陀那識と明記し、第七阿陀那識を意味する。更に、煩悩識を染汚識と解釈し、その染汚識に二種があり、「第一識」は第一意（A）に依止する識であり、阿黎耶識を依止とすると説く。それに対して「第二識」（B）は余の煩悩識（前六識）の依止であり染汚識と称される意である。これの第二識は阿黎耶識を依止として、前六識（余煩悩識）の所依となることから染汚される識となる。この染汚識全体はまた意であると理解すれば、それは正しく「意有㆓二種㆒」の中の第二の心体（識体）である有染汚意ということである。この阿陀那識は前六識の生起識と第七識の我執を有する識（ādāna-vijñāna）を執持する識であることになり、識体（心体）の中心になることになる。

更に、第二識について真諦訳に「能生㆓生死㆒亦非㆓是善㆒、故属㆓有覆無記性㆒。第二識所㆑起惑亦爾。」と解釈して、第二識は有覆無記性であることを明らかにしている。以上のことを図式すると次のようになろう。

意
- 一、（A）次第縁依意＝阿黎耶識＝第一識
- 二、（B）有染汚意＝阿陀那識＝第二識＝染汚識
  - 第一［の識］（C）＝由㆑依㆓止第一㆒識生＝阿黎耶識
  - 第二［の識］（D）＝由㆑第二識㆒染汚＝有覆無記性

このように［意有二種］の中の第二の意である有染汚意を阿陀那識（我執識）と説き、その識は煩悩識であり、染汚識と説く。その染汚識を更に二種に区分して解説する。それによれば、染汚識の第一（C）（第一の識）は「意有二種」の第一（A）に関連する意であり、阿黎耶識のことである。それに対して、染汚識の第二（D）（第二の識）は

有染汚意であり阿陀那識である有覆無記性のものであり、また生起識である前六識を含むものである。このように考えると、第二識と生起識とは共に第一識（阿黎耶識）を依止としており、それは意根（意）であるとする。心意識を識体（心体）の三体説と見做すならば、ここでの真諦の解釈は心意識が意（意根）による識体（意体）の二体説の如くに観ぜられる。真諦は心意識を広い意味で意（意根）中心とした意体としその全体を心の二体と見做し、第一の意（A）である阿黎耶識の意を依止とし、第二の意（B）を有染汚の意とし、その第二の意に第七末那識に相応する有覆無記性の阿陀那識（我執識、第二識）と前六識（生起識）を含めたものと考えられる。この阿陀那識は六根を執持することから識体の中心に置かれるように考えられる。以上のことから、真諦訳だけに見られる「尋二第二体一」の第二体とは「意有二二種一」の中の第二有染汚意（識、第二識）であり、更に染汚識に二種ある中の第二（D）の識染汚であり、有覆無記性の意（識）のことではないかと考えるものである。故に、真諦訳の「尋二第二体一」の第二体は明らかに意図的に訳出されたもので、誤訳ではないと考えられる。

　これと同じ特徴を真諦訳の『顕識論』に見ることができる。[4] そこでは「一切三界唯有レ識。何者為レ識。所謂三界。有二二種識一。一者顕識、二者分別識。」と説く。顕識とは本識即阿黎耶識であると説き、分別識とは更に（一）有身者識と（二）受者識の二種に区分される。その有身者識とは我見貪愛の為に覆されるもので染汚意を意味する。受者識とは細品（阿黎耶識）、中品（阿陀那識）、麁品（前六識）の三品に区分される。この『顕識論』における分別識こそが真諦訳『世親釈』の有染汚意即ち阿陀那識即ち染汚識即ち有覆無記性即ち第二識即ち第二体の心に相応するものと考えられる。そしてその識即ち識体について解釈・解説したものが「尋二第二体一」といわれる第二体のことであろう。

三、おわりに

玄奘訳・達磨笈多訳・チベット訳では「心体第三」と訳されていることを、真諦訳に「尋二第二体一」と訳されていることから、真諦訳は誤訳したものであるとする考え方がある。しかし、すでに見て来たように真諦訳の諸論書には原典以上の解説が付加され、その中に訳者自身の学説を明らかにしていることは広く知られている。この「尋二第二体一」の心体説は阿黎耶識を大きく二つの心体（識体）として理解する方法は後節で論ずる『顕識論』に見られる解説と似ていることから、真諦自身の識体（意体）に対する理解のあり方と考えていいのではないかと考える次第である。

注

（1） 長尾雅人『摂大乗論—和訳と注解—上』（講談社、昭和五七年）、一〇七頁、注（1）参照。
袴谷憲昭「Mahāyānasaṃgraha における心意識」（『東洋文化研究所紀要』第七六冊、昭和五三年）、一九八—二〇四頁。
宇井伯寿『摂大乗論研究』（岩波書店、昭和四一年）、二四三頁。
武内紹晃『瑜伽行唯識学の研究』（百華苑、昭和五四年）、一四二頁。
勝呂信静「弁中辺論（Madhyāntavibhāga）における玄奘訳と真諦訳との思想的相違について」（『大崎学報』一一九号、昭和四十年）、四九—五十頁。
勝呂信静「アーラヤ識説の形成（二）—マナ識との関係を中心にして」（『国訳一切経・三蔵集第四輯』、昭和五三年）、一四〇—一四一頁。
（2） 拙論「世親造『摂大乗論釈』所知依章の漢蔵対照（一）」（立正大学法華経文化研究所『法華文化研究』第十八号、一九九二年三月）、五十—五一頁。

（3）（2）同、四十―四三頁。

（4）本書第一章第七節第四項、「『顕識論』における阿黎耶識説」参照。

第六節　『摂大乗世親釈』における阿陀那識説

一、はじめに

玄奘伝来の法相唯識説では第七識を末那識（mano-nāma-vijñāna）と漢訳している。それについて、真諦伝来の摂論学派では第七識を阿陀那識（ādāna-vijñāna）として説いている。この阿陀那識は阿黎耶識の異名であり、真諦訳『世親釈』では有染汚識であると説かれる。有染汚識である阿陀那識は執持識である。それは五蘊身を執持する識であり、更に五蘊身を生起させる識でもあると解説されている。そのことを以下に真諦訳『世親釈』を中心にして考えるものである。

二、阿陀那識の原意

阿陀那識について『摂大乗論』に『解深密経』（真諦訳では『解節経』）の偈頌が引用され、その『世親釈』には『解深密経』の阿陀那識の偈頌の注釈全体が引用されている。はじめにその偈頌をあげよう。(1)

『解深密経』心意識相品第三

阿陀那識甚深細、　一切種子如二瀑流一。
我於二凡愚一不二開演一、　恐二彼分別執為レ我。

真諦訳『摂大乗論世親釈』

執持識深細　諸種子恒流。

於㆑凡我不㆑説　彼勿㆓執為㆑我

『唯識三十頌安慧釈』

ādānavijñāna gabhīra sūkṣmo
ogho yathā vartati sarvabījo/
bālā eṣām api na prakāśite
mohaiva ātmā parikalpayeyuḥ//
阿陀那（執持）識は甚深微細であり、一切の種子が瀑流のように転ずる。
無知の者（凡愚）たちは実にこれについて説明されない。ただ無明である我を分別する。

この偈頌について、玄奘訳出の『解深密経』、『瑜伽師地論』巻第五一、摂決択分中五識相応地意地、『摂大乗論』巻第一所知依分、『成唯識論』巻第三等に同一の偈頌がある。真諦訳のものは、阿陀那識は執持識と意訳されている。サンスクリット語の偈頌は『唯識三十頌安慧釈』から得ることが出来る。『解深密経』心意識相品第三はこの偈頌の注釈となっている。その注釈を略説すれば次のようになろう。㈠阿陀那識（ādāna-vijñāna）は六趣（六道）の生死を輪廻する。それは卵生・胎生・濕生・化生にあって身分生起する。その中において最初に一切の種子の心識と展転和合して増長広大するに二つの執受による。㈡阿陀那識は身分において随逐し、諸根およびその所依ならびに諸法の習気を執持するものである。この阿陀那識は摂受と蔵隠と苦楽安危の成壊を同じくする。㈢阿陀那識を所依とし、建立となる故に六識身（身体）を転起すると説かれる。

更に、『唯識三十頌』の第二頌について真諦訳『転識論』と玄奘訳『成唯識論』を見てみよう。[2]

『転識論』

一果報識即是阿黎耶識、二執識即阿陀那識、三塵識即是六識。

『成唯識論』巻第一

謂異熟識・思量、及了別境識（第二頌前半）

『唯識三十頌』

vipāko mananākhyaś ca vijñaptir viṣayasya ca/(2-ab)

異熟と思量と名づけらるるものと境の了別である。

これにより真諦は思量（manana）を執識であり阿陀那識であると解釈したことが理解できる。この思量識は法相唯識では第七末那識のことである。

真諦は『世親釈』において次のように解説する。(3)

真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品

釈曰。……

阿陀那識若未レ滅、能変異本識生二六識一、起二四種上心顛倒一故、言三本識似二如レ此事一。

若無下本識一分与二阿陀那識一相応上、則本識不レ成二四顛倒因縁一。何以故。如レ此本識、是虚妄分別種子因縁故、一切虚妄分別皆従二此本識一生。

このように阿陀那識は阿黎耶識の一分であることを明らかにしている。以下において、真諦訳『世親釈』における阿陀那識の事用について見ることにする。

三、『世親釈』の阿陀那識

唯識説では有情（人）を総報の果体とし、その姿・形の所依止となる無記なるもの（阿頼耶識）の功能について、

真諦訳『世親訳』（この注釈は真諦訳だけにある）に次のように説かれる。

　仏世尊説、比丘、衆生初際不㆑可㆓了遠㆒。無明為㆑蓋、貪愛所㆑縛、或㆓流或㆔接、有時泥黎耶、有時畜生、有時（餓）鬼道、有時阿修羅道、有時人道、有時天道㆒。比丘、汝等如㆑此長時受㆑苦、増益、貪愛、恒受㆓血滴㆒。[4]

これは阿黎耶識が六道の輪廻の中心にあることを明らかにする。そこで注意を引くのは「仏世尊が説く、比丘よ、衆生の初際（過去世）は了遠すべからず」と説いていることである。我々は無明に蓋われ、貪愛に縛られた果報として六道を輪廻するのであるが、それを仏は「衆生の初際は了遠すべからず」と説かれる所に深い意味を見い出したいと思う。

　その阿黎耶識の多方面にわたる功能によって、その呼称を変えて一切種子識、異熟識、根本識や阿陀那識等の異名で呼んでいる。その中で、特に身体と関連するものとして阿陀那識（執持識）がある。それは『解深密経』心意識相品に「広慧よ、阿陀那識を依止と為し、建立と為るが故に、六識身を転（起）ず。[5]」と説かれている。『摂大乗論』では、その阿陀那識の功能について次のように説かれる。[6]

　云何此識或説為㆓阿陀那識㆒。

　能執㆓持一切有色諸根㆒、一切受生取依止故。何以故、有色諸根此識所㆓執持㆒、不㆑壊不㆑失乃至㆓相続後際㆒。又正受㆑生時由㆔能生㆓取陰㆒故。故六道身皆如㆑是取。是取事用識所㆓摂持㆒故。説名㆓阿陀那㆒。

　このように、阿陀那識の働きについて、能く一切の有色の諸根を執持すること、一切の受生の取（煩悩）の依止となることの二種類の働きがあることを明らかにしている。この阿陀那識に執持せられることにより、有色の諸根即ち身体は壊せず失せず相続するものである。また、それは受生の取の依止となることから六道身は取陰の事用の識であると説く、これは阿陀那識は六道を輪廻転生する中にも事用（働き）のある識ということになろう。その（有情の身

体）は煩悩の依止となると説いている。更にそのことを真諦訳『世親釈』は次のように注釈している。(7)

前已引二正理及正教一、證三此識名二阿黎耶一。云何今復説二此識一名二阿陀那一。今立二道理一為レ成二阿陀那名一。道理者、能執二持一切有色諸根一。由三此識執二持有色五根一、不レ如下死人身在中黒脹壊等有二変異一位上。若至二死位一、阿黎耶識捨二離五根一。是時、黒脹壊等諸相即起。是故定知、由下為二此識一所中執持上、一期中五根不二破壊一。一切受生取依止故者、此言重答二前問一。此識衆生正受レ生時、能生二取陰一。此取体性、識所二執持一。由二此識是正受生識一。是故正受レ生時、一切生類皆為二此識一所レ摂。一期受身亦為二此識一所レ摂。於二阿黎耶識中一、身種子具足故。以二是義一故、阿黎耶識亦名二阿陀那一。

これによれば、阿陀那識は「一切の有色の諸根を執持する」ものであり、五根の集合体としての身体を維持する識のことで衆生（有情）を執持する識である。もしここの阿陀那識（阿黎耶識）が五根を捨離すれば、五根で構成されている、生きた肉体は死人身となり、皮膚は黒く脹れて腐ってくると説いている。これは生命を維持する受生識ということになる。また、この識は「一切の受生の取（煩悩）の依止である」という。それは衆生が「生を受ける」ことは取陰（煩悩の集まり）によるものであり、その五取陰より構成される身体の本性は阿陀那識に執持されるものであると説き、一切の生類（有情＝人）はこの識によって存在するとし、一期の受身もそうであると説いている。そのように、阿黎耶識即ち阿陀那識が存在するからこそ、有情の身体が維持されるものであると説いている。その阿黎耶識（ālaya-vijñāna）は蔵識であるから、その識の中に、一期の受身（有情）が経験したこと（種子）をことごとく収蔵し具足する。それであるから阿黎耶識をその功能に従って阿陀那識（ādāna-vijñāna）即ち執持識と名付けている。

法相唯識では阿頼耶識の次に第七末那識が考えられるのであるが、『摂大乗論』には、末那識の漢語は見い出せない。しかし、それに相当する意として、有染汚識が説かれている。それを『摂大乗論世親釈』に見ると次のようである。(8)

論曰。意有二二種一。一能与二彼生一次第縁依故、先滅識為レ意、又以二識生依止一為レ意。

釈曰。若心前滅後生、無間能生二後心一、説レ此名レ意。復有レ意、能作二正生識依止一、与二現識一不二相妨一。此二為二識生縁一故、名為レ意、正生者名レ識。此即意与レ識異。

論曰。二有染汚意、与二四煩悩一恒相応。一我見、二我慢、三我愛、四無明。

釈曰。此欲レ釈二阿陀那識一。何者四煩悩。我見是執レ我心。随二此心一起二我慢一。我慢者由二我執一起二高心一。実無レ我起二我貪一説名二我愛一。此三惑通以二無明一為レ因。謂諦実因果心迷不レ解、名為二無明一。

このように「意に二種が有る」ことを明す。その一は次第縁依（等無間縁所依止性。玄奘訳）の意があり、その二は有染汚の意であり、四煩悩と相応する。これを阿陀那識と解説する。その阿陀那識は有覆無記であると注釈されていることから、明らかに法相唯識説では第七末那識に相当するものである。第一の意識は前五識等の前滅後生する識の所依であり、第二の有染汚の意識は恒審思量の識であり、それは常にいかなる時にも、我ありとの我執の煩悩におおわれた心であり、「若し人が正しく善心を起すときにも有る」ところの煩悩識の意であり、また、それは有覆無記の意であると説かれる。

この有染汚意の意識は真諦訳の注釈で阿陀那識とある。真諦訳では阿黎耶識の異名として阿陀那識を説いて阿黎耶識の功能の執持性を現わした。そして、この有染汚意の注釈でも有染汚意を阿陀那識と称している。これは有染汚意も一切有色の諸根を執持（ādāna）することから生起する意識であることを意味しているものと考えられる。有染汚意（末那識）は、我ありという執着心が、善心の生起する時も悪心の生起する時にも常に存在する。まことにやっかいな意（こころ）であるとされる。

それら第七・第八識を所依とする意（識）として第六意識がある。この意識は六境・六根・六識の十八界から成る意識である。故に、意識は一切諸法を所縁（対象）としている識であり、それは私たちの日常生活の中の意識である

と考えられる。第七末那識と第八阿頼耶識とは無間断であるが、この前五識と第六意識は有間断である。第六意識は知・情・意の意識である。故に、それには推理・思考・判断・記憶・想像等の知性や感情や意志のすべてを含んだ識作用があると言われる。それは経典を読誦し、理解し、解説し、思考する心のことであり、仏の法を聞いて感動したり、菩薩の修行を実践しようと志を立てたり、更に、迷い悟るのも第六意識であるとされる。その意味において、この意識は人生の真実を求めるのに欠かせない識であると言える。

その第六意識の具体的な働きについて、(1)意根に依止して働く意識であり、(2)一切諸法を所縁とする意識であり、(3)今日まで蓄積された経験を種子として蔵し、それにより、我々の意識活動があり、(4)善悪無記の三性に通じ、(5)欲界・色界・無色界の三界に通じ、(6)所依止は意根と第七末那識と第八阿頼耶識であり、(7)比量・現量・非量の三量があると説かれている。

この第六意識は色・声・香・味・触・法の六境を対象(所縁)にして、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根と、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識との十八界より構成されていることは周知のことである。その六根と六識とは身体(有色の諸根)に属するものである。有色の諸根(身体)を執持するものは阿陀那識であるが、前五識と第六意識が存在することは、また第八識の存在することを意味すると考えられる。

四、阿陀那識と身体

以上は、心意識と一切の有色の諸根からなる身体の執持について見て来たのであるが、次に、人の死後に欲界の中陰(中有)に至った心が輪廻して生陰(生有)に入る心について見ることにしよう。

そのことについて真諦訳の『世親釈』に次のように説いている。(9)

(A)論曰。復次、云何生染汚、此義不レ成。結レ生不レ成故。若人於二不静地一退堕、心正在二中陰一、起二染汚意識一方

得レ受レ生。此有染汚識於二中陰中一滅。是識託二柯羅邏一、於二母胎中一変合受レ生。
釈曰。此生若謝二由レ業功能一、結二後報一接二前報一、此義則不二成就一。何以故。不静地退二前生一堕二後生一故名二退堕一。受生有二二種一。或有二中陰一、或無二中陰一。今偏説下受二中陰一者上。若在二中陰一、将欲レ受レ生、必先起二染汚識一、方得二受生一。此中陰染汚識、縁二生有一為レ境。此識於二中陰中一滅。生陰無二染汚一故。是識即是意識。於二一時中一与二柯羅邏一相応故、言レ託二柯羅邏一。此果報識異二前染汚識一故言レ変、由二宿業功能一起レ風。和二合赤白一。令レ与二識同一故言レ合。即名レ此為二受生一。

(B)論曰。是故、此識託生変異、成二柯羅邏一非二是意識一。但是果報、亦是一切種子、此義得レ成。復次、若衆生已託生、能執二持所余色根一。離二果報識一則不レ可レ得。

釈曰。此識即是阿黎耶識、不レ得三名レ此為二意識一。従二種子一生故称二果報識一、能摂二持種子一故、亦名二種子識一。若作二此説一義乃得レ成。前已明二正受生義一、今更明二受生後義一。前已明三衆生在二胎中一、今明三衆生出二胎外一故。言二衆生已託生一。衆生若已託生、則定有二三義一。一執持無レ廃、二通摂二持諸根一、三体是果報無記。若離二阿黎耶識一、此三義不レ可レ得。

(A)(B)は、衆生（人）の死後の中陰にある心が受生して胎内に入り、生育し、胎外に生ずることについて説かれている。それによれば、人は死して後に、欲界（不静地）の中陰にあるものと中陰にないものとにわかれる。中陰にない者とは生死輪廻を解脱した者のことではないかと考えられる。ここでは中陰にある者に限って説かれている。中陰にある心が受生することを欲すれば染汚の意識を起して受生する。そして生有を縁じて、生陰となる。そのとき染汚の意識は柯羅邏（kalala）に託生して、母胎の中に入り受生する。しかもそれは宿業の功能によって生起し和合して後生するという。しかし、染汚の意識が託生し、変異（変化）して、柯羅邏となる。この染汚の意識とは先きに説いた第二の意である阿陀那識ということになろう。その託生した意識は中陰にあった時の染汚の意識ではなく、無覆

無記の阿黎耶識としての果報識（異熟識）であり、一切種子識であると説いている。真諦訳には託生の意識の三義を説いて、一には執持して廃することがない。二には通じて諸根を摂持する。三にはその自体は果報識であって無覆無記であると解説している。この三義は阿陀那識の意味と考えられる。死後に中陰（中有）にある染汚識が託生してカララと成り、母胎に生を受ける意（識）という働きがあるものとなる。それは阿陀那識の働きであると説かれている。

以上のことに留意して考察すると、有情の滅後に、その身体を持たない前際（過去）の心が中陰に住するものとなる。中陰に心があるということは悟っていないことを意味する。それは六道輪廻の中に居ることを意味する。その過去を背負った中陰の染汚識（煩悩心）は過去の宿業の功能によって託生する。しかし、その託生した心と身体（有色の諸根）は総報の果報であり、一切種子であるから、果報識であり、一切種子識であり、それは無覆無記（阿黎耶識）であるという。無覆無記であることは善不善のすべてを包含するということである。

次に、人の死について、真諦訳の『世親釈』とそれに相当するチベット訳を見てみよう。(10)

論曰。復次、若人已作三善業及以二悪業一、正捨二寿命一、離二阿黎耶識一、或上或下次第依止冷觸、不二応得レ成。

釈曰。若人於二世間中一、作二不殺生等十善業一、決定応レ得二人天生報一。若作二殺生等十悪業一、決定応レ得二四趣生報一。是人於二死時中一、若有二善業一、定応レ向レ上。若有二悪業一、定応レ向レ下。若汝不レ信レ有二本識一、云何此依止身、或下冷觸、或上冷觸、次第得レ成。若無レ有二本識一、云何得レ成三本識能執二持五根一。本識若捨、依止身随二所捨處一、冷觸次第起、所捨之處、則成二一死身一。

チベット訳『摂大乗論』および『世親釈』

[論曰。] | legs par bya ba byed pa ham | ñes par bya ba byed pa hchi hpho ba na lus smad dam stod

nas rim gyis drod yal bar ḥgyur ba yaṅ kun gshi rnam par śes pa med na mi ruṅ ste | de lta bas na skye baḥi kun nas ñon moṅs pa yaṅ sa bon thams cad rnam par smin paḥi rnam par śes pa med na mi ruṅ ṅo |

[釈曰°] ḥjig rten las ḥdas paḥi sems de legs par bya ba byed paḥam | ñes par bya ba byed pa ḥchi ḥpho ba na lus smad daṅ stod nas drod yal par ḥgyur baḥaṅ mi run ste shes bya ba la de legs par bya ba byed pa daṅ | ñes par bya ba byed paḥi lus kyi smad daṅ stod nas drod yal bar ḥgyur te | ḥdi ltar par bya ba byed pa ni smad nas so | | ñes par bya ba byed pa ni stod nas so | | de nas de dag kyaṅ kun gshi rnam 〔P.137a〕 par śes pas yoṅs su gzuṅ bar mi ḥdod na | lus drod yal bar ḥgyur bde ji ltar yin | kun gshi rnam par śes pa śes pa des gzuṅ bas ni lus ḥdor bar byed pa na sum dam stod nas ji ltar rigs pas drod yal bar ḥgyur ro |

[論曰]°善を造り、或は悪を造った人は臨終の時に身体は下から或は上から順に冷えてくるであろう。しかしもし、アーラヤ識がないというならばあり得ないことである。その故に、生の雑染も、もし一切の種子の異熟識がないということならばあり得ないことである。

[釈曰]°その出世間の心は「善を造り、或は悪を造った人は臨終の時に身体は下から或は上から〔順に〕冷えてくるであろう。或は「〔もし、アーラヤ識がないというならば〕あり得ない」という中に、その善を造り、或は悪を造った人は身体が下から或は上から冷えてくるであろう。このように善を造った人は下から〔冷えて〕くる。悪を造った人は上から〔冷えて〕くる。もし、アーラヤ識による執持を認めないならば、体温が滅する、〔その時〕それ（身体）はどうなるか。アーラヤ識がそれ（身体）を執持するが故に、身体を捨てるとき下から或は上から順に冷えるであろう。

真諦訳の本識はチベット訳や玄奘訳からアーラヤ識であることがわかる。また、真諦訳には善人とは十善業を行った人であり、悪人とは十悪業を行った人であるというように解釈しているが、十善業・十悪業、人天生報・四趣生報というように具体的に解説しているのは真諦訳だけである。いま、真諦訳の注釈によれば、十善業を行った人は、その結果、人間と天人に生まれることができることを示唆し、それに対して、殺生等の十悪業を行った人は地獄・餓鬼・畜生・阿修羅の四趣に落ちることになると説いている。しかも前者は死に臨んで寿命が尽きようとする時、足からだんだんに身体が冷えて下から上の方へ冷えが登ってくると言い、後者は反対に、死に臨んで、頭の上からだんだんに下の方に冷えが降って行くというように説明している。実際にはどうであろうか。この例えは、『瑜伽論』・『決定蔵論』等にもあることから、インドでは古くから人の寿命の尽きる時の状態をこのように一般的に感じていたのかも知れない。(11)

五、阿陀那識と身体

これまで、第八阿黎耶識を中心に身体との係わりを見てきた。その第八識には身体を執持し、持続する働きのあることがわかった。しかし、第八識は無覆無記であり、その主体は染汚なる煩悩識である。また第七末那識は有覆無記であり、それは常に我ありとする。我執を主体とした有染汚なる識即ち阿陀那識ということになる。しかし、この第七・第八識は自から働いて、その所依処である染汚なる身体自体を浄化して清浄なる悟りの状態に向わせる働きを行う力を持っていないようである。ではそのような具体的な行動のできる識とはいかなる識か、ということが問われることとなる。

そこで我々は先にあげた第六意識の働きに注目したい。その識は前五識の所依処であり、第七・第八識を所依としていることから、知性・感情・意志のすべてを含んだ識作用を持った識であると考えられている。そのことは、経典

やその注釈書や、更に、説法を聞いて感動して具体的に仏教の修行を実践しようと志し、実際に行動することが出来るということである。

その第六意識が八識識体の中心に置かれる説を真諦訳の『顕識論』に見ることができる。その『顕識論』では「一切三界（諸法）は唯だ識のみ有り」と説いて、唯識には本識即阿黎耶識である顕識と、それを所依とする分別識とがあり、人間、天人、長短、大小、男女などの差別を分別する識が分別識だと説く。その分別識を（一）第七染汚意を意味する有身者識と（二）第六意識を意味する受者識とに分けている。その受者識について次のように説かれる。[12]

受者識意界名受者、識即三品意識。一謂阿黎耶識、是細品意識、恒受果報、不通善悪、但是無覆無記。二〔阿〕陀那識、是中品意識、但受凡夫身果報。三者謂常所明意識、是麁品意識、通受善悪無記三性果、五識亦爾。此三種意識通能受用果報、但今拠興廃為言故、呼〔阿〕黎耶識為受者識。

このように、第六意識である受者識を更に三種類に分類して、一には阿黎耶識であり、細品の意識であり、恒に果報を受け善悪に通ぜず、無覆無記であると説き、二には阿陀那識であり、中品の意識であり、凡夫身の果報を受けると説き、三には常所明の意識（第六識）であり、麁品の意識であり、善悪無記の三性の果報を受けると説き、更に、この三種の意識は共通して能く果報を受用するものであると説いている。その受者識は、本来阿黎耶識であるが、識の興廃する功能を重視して、受者識（第六識）と称していることを明らかにしている。その識の興廃とは前五識と第六識第七識の諸識の、それぞれの識の功能の特徴や有間断無間断の識作用を意味すると考えられる。真諦訳の『世親釈』には、阿黎耶識の異名として阿陀那識を説き、第七識としても阿陀那識を説いていることを先に説示したが、この『顕識論』でも、明らかに、第七識として中品の意識として阿陀那識を説いている。『顕識論』のこの個所は、八識のすべてが第六意識（意界・意根）に統一されるという真諦の唯識説ともいうべき一識説の説かれる所である。[10]
更に、能熏の識である分別識の中に阿黎耶識が含まれることも説いている。

一般に唯識説では第六意識は有間断であり、無間断の第七・第八識を所依として働いていると考えられるのであるが、『顕識論』のように、第六意識が八識全体を統一する働きがあるとすると、知識、感情、意志の働きのある意識の行為（努力精進）によって、煩悩性としての阿黎耶識を清浄化することが出来ることになる。身体（六根・六識の和合体としての意識）の働きによって心（阿黎耶識）が清浄になる。このように第六意識と身体との関係が考えられる。

そのことについて、我々は、転識得智の四智成就の過程を見ることによって、深く理解することが出来る。それは次のように得智されると説かれている。[11]

大円鏡智は第八阿頼耶識を転じて得る智であり、

平等性智は第七末那識を転じて得る智であり、

妙観察智は第六意識を転じて得る智であり、

成所作智は前五識を転じて得る智である。

この四智を成就することによって我々は仏果に至ることが出来ると説かれる。その中で、平等性智と妙観察智の一部分の証得は、菩薩が一阿僧祇劫かけて修行して、十住・十行・十廻向である資量位と加行位を過ぎて、通達位即ち十地の初地入心の見道に達して、分別起の煩悩を一部分断じた時に得ることが出来るとされる。それから更に、二阿僧祇劫かけて十地である修習位を過ぎて、究竟位に達した時に、分別起と倶生起の二煩悩を完全に断じて、すべての識が転じて転識得智することができ、完全円満な証りが開かれて如来と成る（成仏）といわれる。いまその転識される順序・状況について注意して、心の清浄化と身体の清浄化ということを見てみよう。第一に、十地初地の見道において分別起の一部分を断じて、妙観察智の一部分の証得を得てからも、その以後も地地に修行を重ねて漸次に証得を増して、第十地において、第六意識を転じて完全円満なる妙観察智を得ることが起り、次に第二に、見道において分

別起の一部分を断じて、平等性智の一部分を証得していた第六意識が妙観察智を完全に得てより、それに連動して、第七末那識が転ぜられて、完全円満なる平等性智を得ることが起り、その次に第三に、究竟位において、初めて第八阿黎耶識が転じて大円鏡智を得ることが起り、ついに第四に、最後に前五識が転じて成所作智を得ることが起り、初めて完全円満なる四智を得て円満なる仏果に至ると考えられている。

以上のように、八識全体を転じて仏の智慧を得るのである。その働きは第八識から始まるのではなく、身体と深くかかわる知・情・意をともなう第六意識から始まって、順次に第七識から第八識へと転じて、最後に五根・五識を倶う身体の一部分である前五識を転ずることによって完全円満なる仏の智慧を得るとされる。唯識説について、第八識や第七識にだけ関心が向けられがちであるが、我々が、具体的に完全な智慧を修得するためには、第六意識の強い意志による、前五識を倶う身体の正しい仏道修行こそ過去幾世代にも渡って心の奥く深くに横たわっている染汚意識(第七・第八識)が清浄化される。そのことは、心身一体となって修行してこそ清浄なる心身が得られることを意味するものであろう。それは心身一如の修行によって始めて心意識の清浄化があることを意味するものと考えられる。

六、おわりに

以上、真諦は阿陀那識を第七識と説いている。真諦は第八識の構成について『転識論』に説くように第八阿黎耶識(果報識)、第七阿陀那識(執持識)、塵識(前六識)としている。法相唯識説では阿陀那識は第八阿頼耶識の異名であり、その報持する識としての働きは第八識のものとしている。それに対して、真諦は『解深密経』『瑜伽師地論』に説くように、阿陀那識を執持識とし、第七識として独立に扱かっている。その『解深密経』では阿陀那識は執持識として一切有色の諸根を執持するものであり、それは五識身(五蘊身、身体)を相続する働きのあるものと説かれている。その阿陀那識(ādāna-vijñāna)に次のような意味が含まれると考えられる。㈠六道を輪廻する主体としての

働きがある。㈡一切の有色の諸根（六処、六根、六識＝十八界）を執持する働きがある。㈢五識身（五蘊身）を相続する働きがある。㈣阿陀那識を捨離すれば死人身となる。㈤我見、我愛、我慢、無明の四煩悩を有する有染汚意である。㈥我執識である。㈦中陰にある染汚意（識）が受生し託生し母胎に生を受ける働きがある。等の意味を持つ識であることが理解できる。

阿陀那識を第七識として説く真諦の唯識説は阿陀那識を八識の中心におく古い唯識説を継承しているとも考えられる。

更に、第六意識について、『顕識論』には八識全体の構造の中心に第六意識を置いて識体を統一する考えを明らかにしているが、転識得智の説に注意すると、そこでは、第六意識の強い発菩提心の働きによって、意識自身が清浄化される。それによって、第七識が清浄化され、次に第八識が清浄化され、最後に前六識（身体）が清浄化されて、四智である仏の智慧を得て、仏陀に成ると説かれている。このことは唯識説ではややもすると第七・第八識に多くの感心がよせられるが、仏道修行の実践方面からは第六意識の重要性が見直されるべきである。

注

（1）『解深密経』巻第一、心意識相品第三、大正蔵一六、六九二c。
『成唯識論』巻第三、大正蔵三一、十四c。
『摂大乗論世親釈』、巻第一、釈依止勝相品、一五七b。
S.Lévi "*Vijñaptimātratāsiddhi*".p.34

（2）『転識論』、大正蔵三一、六一一頁。深浦正文『唯識論解説』、二六頁。
S.Lévi "*Vijñaptimātratāsiddhi*".p.13, p.18.

（3）『摂大乗論世親釈』巻第四、大正蔵三一、真諦訳一八〇c。

（4）『摂大乗論世親釈』巻第一、大正蔵三一、真諦訳一五六c。

（5）『解深密経』心意識相品、『国訳一切経』、印度選述部、経集部三（大東出版社）、二八頁。

（6）（3）同、一五七c―一五八a。

（7）（3）同、一五七c―一五八a。

（8）（3）同、真諦訳一五八a―b。玄奘訳三二五b。

（9）（3）同、真諦訳（a）一六九b、（b）一七〇b。玄奘訳（a）三三一c、（b）三三二a。

（10）（3）同、真諦訳一七一b、玄奘訳三三三a。チベット訳『摂大乗論』（デルゲ版、$9b^{6-7}$, 北京版、$10b^{3-4}$）、『世親釈』（デルゲ版、$136b^{6}$―137a, 北京版、$161b^{4-7}$）。

（11）拙論「真諦訳諸論書における阿黎耶識説について㈠～㈢」（『国訳一切経』、三蔵集、第二輯、大東出版社、昭和五十年）三四二―三四三頁。

宇井伯寿『印度哲学研究』第六、（岩波書店、昭和四一年）五四九―五五〇頁。

同『摂大乗論研究』（岩波書店、昭和四一年）三一八―三一九頁。

（12）（11）『印度哲学研究』第六、三六三―三六四頁。

（11）拙論、三三七―三三八頁。

（13）勝呂信静「アーラヤ識説の形成―マナ識との関係を中心にして―」（国訳一切経、三蔵集、第四輯、大東出版社、昭和五三年）一四一頁。

（14）深浦正文『唯識論解説』（龍谷大学出版部、昭和十一年）四二五―四二六頁。

第七節　［付論］真諦訳諸論書における阿黎耶識説

第一項　『転識論』における阿黎耶識説

一、

この『転識論』は周知のように『唯識三十頌』の異訳である。その「三十頌」がすべて散文体に訳され、それに真諦の注釈がついている。[1]故に、これは「唯識三十頌真諦釈」と称されるべきものである。

法相宗唯識説では阿頼耶識の特質として（1）三相、（2）熏習、（3）種子、（4）相続、（5）対治などの諸義をもって論じる。また、法相唯識説では三蔵義をも立てる。故に、真諦の唯識説を考察する場合もこれに従って行う予定である。しかし、すべての論書をこの順序に論ずるのではなく、対象の論書に従って取捨するであろう。初めに三蔵義について述べて、次に阿頼耶識について論じよう。

二、

阿頼耶識の三蔵義とは能蔵義、所蔵義、執蔵義のことである。それは『成唯識論』巻第二に[2]

此識具有能蔵・所蔵・執蔵義故。謂与二雑染一互為レ縁故。（能蔵・所蔵）。有情執為二自内我一故（執蔵）。

と説いている。さらに、この三蔵の意味について、『同学鈔』巻二の三に慈恩（窺基）の意見として、[3]

受熏熏之辺是所蔵義也、持種辺是能蔵也、我愛縁執是執蔵義也。

と説いている。これにより能蔵義とは持種の義であって、この識はよく一切の種子を摂蔵することから、あたかも庫蔵のもろもろの物器を収容するようであることからこのように称される。執蔵義とは我愛縁執の義であって、この識は無始以来恒に有情（第七識）のために我なりと愛執されること、あたかも庫蔵の堅く、その所有者より執守されるようであることからこのように称されるのであると説かれる。しかし、この三蔵義についての庫蔵と器物の譬喩は阿頼耶識の譬喩としては庫の中の器物がなくなっても建物としての庫があることになることから適当な譬喩ではないと言う意見がなされている。(4) この阿黎耶識の特質について『転識論』に(5)

名二宅識一、一切種子之所栖処。

名二蔵識一、一切種子隠状之所。

と説いている。この宅識と蔵識とは ālaya-vijñāna の意訳である。この識は阿黎耶識の性質を表明している。阿頼耶識の三蔵義について『転識論』には説かれないが、しいて言えばこれは能蔵義に相当するであろう。

以下に阿頼耶識の持つ種々の特質（(1) 三相、(2) 熏習、(3) 種子、(4) 相続、(5) 対治）について見てみよう。

阿頼耶識の三相とは自相・果相・因相の三方面からの考察である。これは『唯識三十頌』の第二頌後半に見られる。(6)

tatrālayakhaṁ vijñānaṁ vipākaḥ sarva－bījakam｜(2, c-d).

その中で阿黎耶識と名づけられる識は異熟であり、一切種子である。

初阿頼耶識、異熟、一切種。（玄奘）

果報識者為二煩悩業一所レ引故名二果報一。亦名二本識一、一切有為法種子所依止。（真諦）

この偈頌は三相の順序に相当している。即ち、自相とは阿頼耶識自体を意味し、それは識の総合体としての識を自

相と称するものであり、三蔵義に約して執蔵義に相応すると言う。果相とは異熟識を意味している。この識はそれの生因によって現起する結果の義であり、結果としての第八識を指している。また、この異熟識には変異熟・異時熟・異類熟の三義があるとされる。因相とは一切種子識を意味している。この識は諸法を生起する原因となる義であり、原因としての第八識を指している。また、この識は種子を執持して諸法の生起の原因たるの義をともなうから因相と説かれる。[7] この第二頌後半の alaya についての安慧の解釈は第一阿黎耶の所で引用したものであり、護法のものは阿頼耶識を自相、異熟識を果相、一切種子識を因相とするものであり、真諦のものは散文体のために明確に偈頌と相応しないところがあるが、果報識の説明は第二頌後半に相応するものである。宅識と蔵識の説明は阿黎耶識に対する真諦の解釈と見做してよいのではないかと考えられる。更に、この三相について『転識論』に次の如き解釈が求められる。[8]

一、(自相) 此識能生㆓一切煩悩・業・果報事㆒。

二、(果相) 果報識者為㆓煩悩業㆒所㆑引故名㆓果報㆒。

三、(因相) 是一切種子識者阿黎耶識、為㆓諸法種子及所余七識種子㆒並能生㆓自類無量諸法㆒故、通名㆓一切種子識㆒也。

この(一)は自相に相応するもので、阿黎耶識は一切の煩悩と業と果報を合せ持ったものであることを説き、(二)は果相に相応するもので、果報識とは煩悩の業のための引き起された所の識であると説き、(三)は因相に相応するもので、一切の種子識であり、諸法の種子と所余の七識の種子であり、また、自類の無量の諸法を生ずる因である。これを総称して一切種子識と名づける。これは阿黎耶識であると説かれる。

次に熏習について、これは『転識論』に、香木を焼いて衣服にその香気を薫ずる。その時、香木自体は焼かれて、我々の眼前から存在しないものとなるが香気だけは衣服に付着して残り、その香気があたりに香気を発散すると言う

ことに譬えている。[9] これについて『転識論』は多くを説いていないが三性との関連の方面から次のように説いている。[10]

(1)二種宿業熏習者即是諸業種子、一宿業熏習、二宿業熏習執。宿業熏習即是〔所〕分別、為二分別性一、宿業熏習執即是能分別、為二依他性一。所〔分別〕即為レ境、能〔分別〕即為レ識。此二種業名二相似集諦一、能得二五陰生一。

(2)釈日、二種宿業熏習者一一種子備有二両義一、所分別即是宿業熏習、能分別即是宿業熏習執。所〔分別〕即分別性、能作下生二起種子法一門上故、説二此法門一名為二宿業熏習一有レ名而無レ体也。能〔分別〕即依他性、正是起レ業種子名二宿業熏習執一、有レ体而不二真実一也。

この(1)と(2)について論では(2)にのみ釈日とあるがこれは共に真諦の解釈する部分である。この所では熏習と種子とは同義のものとして説かれる。その熏習には宿業熏習と宿業熏習執とが説かれる。いまこの(1)(2)より考察すると宿業熏習とは所分別であるから境であり、分別性となる。この分別性は種子法門の生起するものであるが、これは境を意味することから名前だけのものでそれ自体としては存在しないものであると説いている。

これに対して、宿業熏習執とは能分別であることから識であり、依他性となる。この依他性は業を生起する種子であるから宿業熏習執である。これは識を意味することから境に対する識であり、その依所であるから自体が存在するも、真実性から見たとき、不真実なものであると説いている。このように熏習を分別性と依他性によって説くのは後節の『顕識論』において巨と邪と説くものと同じく真諦独自の説である。このことは熏習の功能がこの両性の内のものであることを意味するものであり、阿黎耶識の中に存在するものであることを明らかにするもので真実性阿摩羅識に属さないことを明らかにしている。

次に種子について、阿黎耶識の異名として種子識があるように種子は阿黎耶識の転変し生起する因体として草木の種に譬えて説かれている。即ち、『転識論』[11]に、

種子能生レ芽、種子既無、芽従レ何出。

と説いている。このように種子 bīja は草木の種に譬えられるもので因体を示している。この譬喩はもっとはっきりした形で、『中論』巻三の観業品十七に、[12]

如三従レ穀有レ芽有二茎葉等相続一。従二是相読一而有二果生一。離レ種無二相続生一。是故従二穀子一有二相続一。従二相続一有レ果。先種後有レ果。故不レ断亦不レ常。如二穀種喩一。

と説かれる。『転識論』の説明は簡単であったが、この穀種喩によって、その譬喩の意味がよりいっそう明らかになる。即ち、草木は種子（因）に従って芽（現行）が生じる。その芽が生長（現行）して実（果・種子）を実らす。その実（果・種子）は新しい種子であって、次の芽（因・種子）を生ずるものとなる。このように種子の相続は不断不常のものなのである、と説かれる。この種子が相続するように種子識としての阿黎耶識の相続も不断不常に存在するものである。

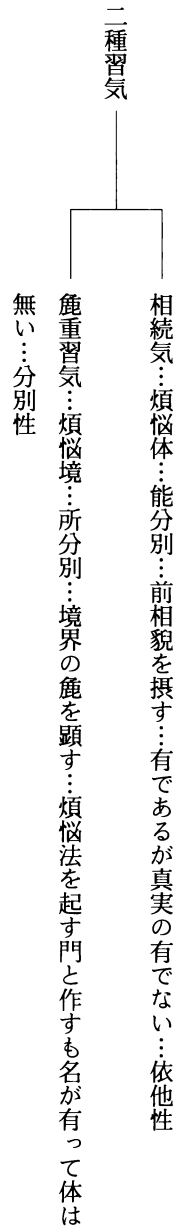
また、種子・習気と三性とに関して『転識論』に次のように説かれる。

（1）二種習気者即諸煩悩、一相習気、二麁重習気。相即煩悩体、是依他性、能摂二前相貌一、麁重即煩悩境、是分別性、境界麁顕故也。此二煩悩名二真（集）諦一、能集令二未来五陰一。

（2）二種習気亦爾、一一煩悩皆有二両義一、所分別即麁重習気作下起二煩悩法一門上、有レ名而無レ体、能分別正是煩悩体、亦有而不二真実一、是依他性。

これは先きの『転識論』の二種の熏習に続いて説かれるものである。習気は煩悩であり、それは現行を生じる種子である。これによれば習気は相習気と麁重習気の二種が説かれる。相習気とは能分別であり煩悩体である依他性に属する。また、分別性の相貌を摂する。これは能分別の識に属するもので有体であるが真実の有体ではないと説いている。これに対して麁重習気は所分別であり、煩悩境である分別性である。これは境界の麁重を顕わすものであり、煩

悩法を起す門となるも名前だけがあって実体がないものであると説いている。そして、この相習気と麁重習気の二煩悩は未来の五陰の生起の因（種子）となると説かれる。これを図示すると次のようになる。

二種習気
- 相続気…煩悩体…能分別…前相貌を摂す…有であるが真実の有でない…依他性
- 麁重習気…煩悩境…所分別…境界の麁を顕す…煩悩法を起す門と作すも名が有って体は無い…分別性

すでに論じたように、熏習（vāsanā）は現在の五陰の生起を得るものであると説き、習気（vāsanā）は未来の五陰と生起せしのるものであると説いている。さらに、熏習と習気について、[14]

由二此似真両種集諦一、若宿業已尽、更受二別報一能安二立生死一。

と説いて、二種宿業熏習を相似集諦と説き、二種習気を真集諦と説いている。この両種の集諦は共に阿黎耶識の世界のものである。そして、これは本識である阿黎耶識と種子識のもので一切煩悩の根本識の世界であり、分別・依他両性の世界であると説かれている。

次に相続について、これまでの熏習説も種子説も共に本識（阿黎耶識）の相続に関する説であるが、あらためて阿黎耶識の相続について見てみよう。これは『唯識三十頌』の第四頌に暴流の譬喩によって次のように説いている。[15]

tat ca vartate stotasaughavat | (4-c)

そして、それ（アーラヤ識）は流れとして激流のように働く。

（玄奘訳）恒転如二暴流一。

（真諦訳）念念恒流如二水流浪一。

これは阿黎耶識が河の流れとして激流のように相続しつつ存在するものであることを説いている。これは『成唯識論』[16]に、

恒言遮レ断。転表レ非レ常。猶如二暴流一因果法爾。如二暴流水非レ断・非レ常相続長時有レ所二漂・溺一。此識亦爾。従二無始一来、生滅・相続・非レ常・非レ断、漂二溺有情一令レ不二出離一。又如下暴流雖三風等撃二起諸波浪一、而流不上レ断。此識亦爾。雖下遇二衆縁一起中眼識等上而恒相続。又如下暴流漂二水下・上魚草等物一、随レ流不上レ捨。此識亦爾。与二内習気・外触等法一恒相随転。

と説いている。また、これを安慧釈に見ると次のように説いている[17]。

そして「それは」とは実にアーラヤ識に結びつく。その中で「流れ」とは因と果の二つが絶間なく生起する〔との意味である〕。水の集まりが前後して途切れないで続くことが「激流」と説かれるものである。これ故に、あたかも「激流」が草や木や牛糞等を引きづりつつ流れて行くように、実にアーラヤ識もまた福と非福と不動との業の習気に随順して、触と作意等を引きづりつつ流れとして輪廻の間を止むことなく働く（転ずる）と言われる。

この阿黎耶識は河の流れのように絶え間なく流れて相続するものである。それは無始以来から生滅・相続・非常・非断として有り、風や岩や地形等との係りに従って浪は変化する。その激流は魚や草や木や牛糞等を引きづりつつ流れる。

それと全く同一に阿黎耶識も種々の助縁によって変化し生起し非常非断に相続するものである。有情の生老病死人天長短大小男女などの種々の生滅は浪のように衆縁によって生滅する。それは内には習気であり、外には触等の法による相続（種子）である。また、それは福と非福と不動との業の習気に随順して触と作意等による輪廻の間を相続す

る。これを『転識論』に「本識如流、五法如浪」と解釈している。この五法とは作意、触、受、想、思の五遍行のことである。

次に対治について、これまで諸煩悩業の根本としての阿黎耶識の相続について説いて来たのであるが、ではこの虚妄分別識はいかなる状態の時に滅除・捨遣されるか、少しく考えて見てみよう。それについて『唯識三十頌』の第五頌に次のように説いている。[19]

tasya vyāvṛttir arhatve | (5-a)

阿羅漢の〔位に到達した〕時に、それ〔阿黎耶識〕を断捨する。

阿羅漢位捨。(玄奘訳)

乃至レ得二〔阿〕羅漢果一、此流浪法亦猶未レ滅。(真諦訳)

これによって阿羅漢の位に到達した時、虚妄分別である阿黎耶識を断捨する。阿羅漢の位に到達するとは何如であるかというと安慧釈に、[20]

滅尽智と無生智を得るが故に〔阿羅漢と説かれる〕。何となればこの状態の時にアーラヤ識の所依である麁重が完全に断ぜられることによりアーラヤ識の断捨がある。

更にまた、いかなる〔性質〕を具なえることにより阿羅漢と説かれるのか。

と解説されている。これに対して、『成唯識論』に、[21]

諸聖者。断二煩悩障一究竟尽時。名二阿羅漢一。爾時此煩悩麁重永遠離故。説レ之為レ捨。

と説かれる。これにより両釈が大体において一致することがわかる。しかし、『転識論』には具体的になされていないが、阿黎耶識の滅除、捨遣について、後に論じる諸論書にくわしい。

注

(1) 宇井伯寿『印度哲学研究』(『印哲研』と略称)第六、四〇五―四九七頁。
(2) 新導『成唯識論』巻第二、六三頁。
(3) 『同学鈔』巻第十六、大正蔵六六、一五三c。
(4) 田中順照『空観と唯識観』(一九六八年)二六四頁。
(5) 『転識論』(『印哲研』六)四〇八頁。
(6) S. Lévi, "*Vijñaptimātratāsiddhi*," p.18.
　『転識論』(『印哲研』六)、四〇七頁。
(7) 深浦正文『唯識学研究』下、二四八―二五六頁。
(8) (5)同書、(一)四〇八、(二)四〇七、(三)四一六頁。
(9) 『転識論』(『印哲研』六)、三六九―三七〇頁。
(10) (5)同書、四一八、四一九頁。
(11) (5)同書、四二四頁。
(12) 『中論』巻第三、大正蔵三十、二二a。
(13) (5)同書、四一八―四二〇頁。
(14) (5)同書、四一九頁。
(15) (6)同書、二一頁。
　(5)同書、四〇九頁。
(16) (2)同書、一〇四―一〇五頁。
(17) (6)同書、二三頁一行目。
(18) (5)同書、四〇九―四一〇頁。
(19) (6)同書、二三頁。
　(5)同書、四一〇頁。

(20) (6) 同書、二三一頁。

(21) 新導『成唯識論』巻第三、一〇八頁。

第二項　『三無性論』における阿黎耶識説

一、

この『三無性論』はその名前が示すように三性三無性説について論ぜられたものであることから阿黎耶識に関しての研究は殆んどなされていない。この『三無性論』は玄奘訳『顕揚聖教論』の異訳である。[1] このような論書の性質から阿頼耶識を（1）三相、（2）熏習、（3）種子、（4）相続、（5）対治の順序で解説する方法から離れることになろう。しかし、一応はこの順序で論を進める次第である。

二、

三相について、この論書には、阿黎耶識の名前は一回だけ真諦の解釈の部分に出てくるだけである。それは八種分別を説く第四我分別の解釈の部分に見い出される。そして、この箇所がこの論書では第八阿黎耶識に関する唯一の所である。そこで初めに我分別についての『三無性論』と『顕揚聖教論』との本文を見てみよう。即ち、『三無性論』に、[2]

　論曰。四我分別、謂此類是有流有取、長時我執数依㆓串習㆒従㆓此僻執串習㆒縁㆓身見所依止類㆒起㆓虚妄分別㆒是名㆓我分別㆒也。

とあり、『顕揚聖教論』に、

　四我分別、謂若事有漏有取、長時数習我執所聚、由㆓数習邪執㆒自見処事為㆑縁所㆑起虚妄分別。

と説かれる。これは両論ともに我分別は有流（有漏）と有取であって、長時に我執が数々熏習することによって、そ

の僻執熏習に従って身見所依止の類（自見処の事）を縁じて虚妄分別を起すことであると説いている。これについて、『三無性論』だけに訳者真諦の解釈があり、そこに阿黎耶識が説かれる。それは次のように説かれている。(3)

釈曰。此類是有流有取者、類即是阿黎耶識為二諸惑本一。有流即是無明、有取即是貪愛、過去煩悩十使以レ滅不レ可三分別為二諸惑名一。但総称二無明一、能障二智明一故。此無明能為二諸惑因一、能流二転生死一故称二有流一。…取者即是有流家果、因謝二過去一故名二有流果一、来在二現相続中一故名為レ取、即是現相続中随眠貪欲種子也。若諸煩悩並在二現相続中一説レ流説レ取者、流即四流、取即四取。如レ此別説二此流取等一、皆不レ離二本識一故、言二此類是有流取一也。

これによれば阿黎耶識とは有流（有漏）と有取であって諸惑の根本である。その有流は無明であり、有取は貪愛であると説く。有流について、過去の煩悩の十使（十随眠、(1)貪、(2)瞋、(3)癡、(4)慢、(5)疑、(6)有身見、(7)辺執見、(8)邪見、(9)見取見、(10)戒禁取見）を滅すれば分別は諸惑の名となすこともなくなる。この十使を総じて無明と称するが、これは能く智慧の光明を障げるものであり、諸惑の因となり、能く生老病死に流転すると説かれている。有取について、有取は有流が家の果であり、因としての過去の有流を謝したものであるから、有流の果と名づけられる。それは現相続の中にあることから有取と言われるもので現相続の中の随眠の貪欲の種子であると説かれている。その有流（漏）とは四漏（(1)欲漏、(2)有漏、(3)無明漏、(4)見漏）であり、有取とは四取（(1)欲取、(2)見取、(3)戒禁取、(4)我語取）である。このように有流と有取とを区別して説くけれども、それは阿黎耶識を離れないものであると説いている。このように阿黎耶識を無明の有流と貪欲の有取とであると説くのはあまり他に例を見ないように考えられる。

熏習について、三性説と関連して次のように説かれている。(4)

論曰。問曰、云何未レ滅二人法両執一立二不浄品一、両執滅已方立二浄品一。

答曰。於二依他性中一執レ我是分別性之所二熏習一名二不浄品一。若於二依他〔性〕中一修二真実性一之所二熏習一名為二浄

品。若説二不浄品一謂有流界、若説二浄品一謂無流界。此無流果以二転依一為レ体也。

この所の三性説は依他性を中心的媒介体とした二分依他性である。依他性の中において、我に執して生起する熏習とは分別性の所熏習であり、不浄品であり、有流界（有漏界）である。これに対して、依他性の中において真実性の所熏習を修習するものを浄品であり、無流界（無漏界）であると説いている。そして、浄品・無流界は転依を体とするものであると説いている。この転依は明らかに果位としての転依であり、究極の境界のことである。この転依は二分依他性の中の真実性を修した所のもので依他性を所依とした三性説によって成立していることから『転識論』に説く、「未だ曽って分別、依他両性を遠離しない所の真実性阿摩羅識」と説くものと異なるものではないかと考えられる。[5]

次に種子について、種子と相続は密接な関係にある所から相続についても述べることになろう。その種子の相続について『三無性論』[6]に、

是故由下僻執熏二習本識一成中於種子上、能生二起依他性一、為二未来果一。此僻執即是分別性、能為二未来依他性因一也。又因二此未来依他性果一、更生二未来法執顚倒一、即是由二依他性為レ因、能生二未来分別性為レ果。如レ此更互相因故、生死恒起相続不レ断。

と説いている。種子の相続は僻執が本識（阿黎耶識）を熏習することによって種子が成ずるから、依他性の生起により未来果が生ずる。これによれば種子の相続は僻執に従うものであると言う。その僻執とはこの引用の前の所で「由二久時数習顚倒一有二僻執一、不レ関二名義相応一。若人已執二名異義異一由二名於レ義、亦未レ免二僻執一」[7]と説かれる所分別である分別性の事であることが明らかにされる。この境による所分別である虚妄分別の現行によって本識を熏習する。そこに種子識が成ずる。更に、これを詳説すると、分別性の僻執に従って熏習される本識は未来の依他性の因を生起させる。この因はそのまま未来の依他性の果となる。この因と果とは共に熏習（vāsanā 習気）であると説かれ

る。またこれが種子識とも称される。この僻執の熏習による習気によって次の未来の法執顛倒を生起する、これは未来の依他性の因である。この因は未来の分別性の果を生起する。このように種子は相互に因果となって絶間なく生起し相続して断ぜられないのである。

次に対治について、この対治に関して、やはり三性説の関連において『三無性論』の七種如如を解釈する所に次のように説かれている。(8)

復次、清浄如如者所謂滅諦。亦有二三義一。一体相無生滅、謂分別類惑本無二体相一故名為レ滅、二能執無生滅、謂但乱識類惑由レ因由レ縁本無レ有レ生故名為レ滅、三垢浄二滅、謂本来清浄無垢清浄。約二分別性一説二本来無垢一、約二依他性一説二無垢清浄一。何以故。此性有レ体則能染汚、由レ道除レ垢故得二清浄一。本来清浄即是道前道中、無垢清浄即是道後。此二清浄亦名二二種涅槃一、〔道〕前即非択滅自性本有、非二智慧所得一、〔道〕後即択滅、修レ道所レ得。約二〔道〕前一故説二本有一、約二〔道〕後一故説二始有一、始顕レ名二始有一故名二清浄如如一。

この所の清浄如如は滅諦であると説き、それを三義に説明し、三性に当てはめて解説している。一には体相の無生の滅であって分別類の惑は本より体相がないことから滅諦である。二には能執の無生の滅であり、乱識の惑は因により縁により生ずることがないことから滅諦である。三には垢浄二滅であって本来清浄と無垢清浄であると説いている。それは三性として、分別性に約すれば本来無垢であると説くがこれは本来清浄とあるべきであろう。依他性に約すれば無垢清浄であると説いている。この分別依他両性には分別性としての体相と依他性としての能染汚とを修道により垢を除いたものを清浄と説いている。その本来清浄は道前・道中であり、無垢清浄は道後であると説いている。それは二種の涅槃があると説いている。その道前とは非択滅で自性本有であるが、それは智慧による所得ではないと説いている。道後は択滅であり修道によって得られるものであると説いている。故に道前は本有であり、道後は始有である。その始有を顕わして清浄如如と名づけると説いている。無垢清浄は道後の如如と説かれたもので阿摩羅識を

意味するのではないかと考えられる。

注

（1）拙論「真諦の三性三無性説について」（『鈴木学術財団『研究年報』10号』、三三、四一頁。
（2）『三性性論』宇井伯寿『印度哲学研究』第六）、二二五頁。
（3）（2）同書、二二五頁。
（4）（2）同書、二六三頁。
（5）（1）同論、二六、三三頁。
（6）（2）同書、二一八頁。
（7）（2）同書、二一七頁。
（8）（2）同書、二四九頁。

第三項　『十八空論』における阿黎耶識説

唯識説では全体の唯識観を表現するのに「一切皆唯有識」[1]と説くのが一般的であるのに、真諦は『十八空論』に「一切諸法唯有浄識」と説いている。この所では特にこのことについて考察しよう。

それは七種真実を説く第三の唯識真実の箇所に次のように説かれている。[2]

第三、明二唯識真実一、弁下一切諸法唯有二浄識一無レ有二能疑一亦無中所疑上。………但唯識義有レ両。一者方便、謂先観下唯有二阿黎耶識一無中余境界上、現得二境智両空一、除二妄識一已尽名為二方便唯識一也。二者明二正観唯識一。遣二蕩生死虚妄識心及以境界一、一切皆浄尽、唯有二阿摩羅清浄心一也。

これによれば一切の諸法は浄識であるとは能疑も所疑も無くなることであると説いている。そして、この唯識義には二種があり、一は方便唯識、二は正観唯識であると言う。その方便唯識とはただ阿黎耶識だけがあって余の境界のものはなく、境智両空を得て妄識を除くことであると説く。その正観唯識とは浄識の唯識説でそれは生死虚妄識心および境界を遺蕩して一切を浄尽したただ阿摩羅清浄心（amala-viśuddha-citta）だけであると説いている。そして、この浄識は同じく『十八空論』に説く所の「阿摩羅識是自性清浄心」と同じであると見られる。『中辺分別論』から、これは prabhāsvaratva-citta に相応する。故に、この浄識は如来蔵説の自性清浄心の意味をも受けた阿摩羅清浄心のことではないかと考えられる。従って真諦が「一切諸法唯有浄識」と説くのはこれまでに見ることのできなかった意見となる。

そのことを明確にするために七種真如についてもう少し考察することにしよう。この七種真如は『解深密経』と『中辺分別論』に見ることができる。初めに漢訳『解深密経』巻第三の分別瑜伽品第六に、[4]

一切染浄法中所有真如。是名二此中如所有性一。此復七種。一者流転真如。………二者相真如。謂一切法補特伽羅

無我性及法無我性。三者了別真如。謂一切行唯是識性。………由₂相真如了別真如₁故。一切諸法平等平等。

と説いている。この「一切行唯是識性」と説く識性に注意したい。チベット訳では次のように訳されている。

rnam par rig paḥi de bshin ñid ni ḥdu byed rnams rnam par rig pa ñid gaṅ yin paḥo |

了別（記識 vijñapti）真如とは一切の行は rnam par rig pa ñid（識性）である。

この rnam par rig pa ñid は vijñaptitva であるとすれば玄奘訳のように識性と言うことになる。また、この七種真如は『中辺分別論』の真実品第三に第十四頌として見い出すことができる。[5] それの世親釈は相真如以前の四真如は根本の真実相であると略説するだけである。しかし、安慧釈を見ると世親釈を細説して lakṣaṇa-tattva, vijñaptitattva, samyakpratipatti-tattva は根本真如（mūla-tattva）であり、真実性（parinispanna-svabhāva）であると説いている。さらに、識真如と正行真如について、

vijñaptitattvaṃ samyakpratipattitattvaṃ cāviparyāsaparinispattyā parinispannaḥ…lakṣaṇa vijñaptitattvābhyaṃ dharmasāmyam

識真如と正行真如は不顚倒に真実成就であるから真実である。………相と識との二つの真実によっては法平等である。

と説いている。この説明の前半は安慧によって成されたものであり、後半は『解深密経』の説明を安慧が引用したものである。以上のことから『十八空論』の「一切諸法唯有浄識」は『解深密経』の「一切行唯是識性」に相応するように考えられる。その識性は rnam par rig pa ñid（vijñaptitva）に相当する。しかし、真諦の阿摩羅識是自性清浄心（prabhāsvaratva-citta）である浄識とはおのずから異なるものであると考えられる。これらは真諦の唯識説の特色の一つであると考えられる。

注

（1）『成唯識論』巻第七、大正蔵三一、三九a。
『摂大乗論』巻中、大正蔵三一、一二二c、一四二b。

（2）『十八空論』（『印度哲学研究』六）、一五六頁
拙稿「真諦の三性三無性説について」（鈴木学術財団『研究年報』10号）二九頁。

（3）拙稿「真諦の阿摩羅識説について」（鈴木学術財団『研究年報』8号）四八頁。

（4）『解深密経』巻第三、大正蔵十六、六九九c。
チベット訳『解深密経』『北京版西蔵大蔵経』二九、十五－三－五

（5）山口益編『弁中辺論』五七頁。
G. nagao, Madhyāntavibhāga-bhāṣya, p.43.
S. yamaguchi, Madhyāntavibhāga-ṭīkā, p.135.

第四項　『顕識論』における阿黎耶識説

一、

この論書は名前の示すように識に関して説明している。この論書では一切三界唯有識の立場で解釈する。そして、その識を顕識と分別識との二種に区分して論じている。その識について次のように説かれる(1)。

一切三界唯有ㇾ識。何者為ㇾ識。所ㇾ謂三界。有二二種識一。一者顕識、二者分別識。顕識者即是本識。此本識転作二五塵四大等一。何者分別識。即是意識。於二顕識中一分別作二人天長短大小男女樹藤諸物等一、分二別一切法一、此識聚分二別法塵一名二分別識一。

これは一切三界はただ識のみであり、その識は顕識と分別識との二種であると説く。その顕識とは本識即阿黎耶識であって、それは五塵と四大等となって転ずるものである。分別識とは意識であり、顕識の中において分別して人天長短大小男女樹藤諸物等をなして、一切法を分別する。この識聚が法塵を分別するのを分別識であると説いている。これは境によって色（形相）と影色が起るように「如ㇾ是縁二顕識一分別識得ㇾ起」(2)と説いて、この二種の識の関係を説明している。また、それによれば人間のいろいろの形像はすべて阿黎耶識の中における生起であることになる。さらに、顕識には（1）身識（2）塵識（3）用識（4）世識（5）器識（6）数識（7）四種言説識（8）自他異識（9）善悪生死識の九種の識がある。また、分別識には（1）有身者識、（2）受者識の二種があると説いている。そこでこれらの識の一一について見てみようと思う。それは各々を見る事によってこの論書が説く阿黎耶識の特色を知ることができるからである。

二、

初めに顕識には九種ありと説かれる。その九種の識は第一身識と第二識以下の八識との二グループに区別される。即ち、次のように説かれる。(3)

九識中、第一身識者謂転作似レ身、是故識名二身識一。所レ言似者如二所執身相貌一似レ身而非二真実一故名レ似レ身、此識能作レ相似レ身名為二身識一、即是五根。余塵等八種識亦如レ是、即是唯識義也。

これは具体的な身体を身識と称する事を明らかにしたものである。それによれば身識とは所執の身が相続するように身に似て現われたもので真実の存在でなく相貌を作り、身に似たもので五根から生起したものであると説いている。これは第六意根に相応するように考えられる。故に身識は前五根であり、余の塵等の八種の識は第六意根に相応すると言うことになるのではなかろうかと思う。それは全体として勿論一体なのである。次にその一一の識についての解釈を順に追って見てみようと思う。(4)

〔第一〕　身識者有二五種一、即眼根界等、是名二身識一通二是五根一。

この身識は（1）眼根、（2）耳根、（3）鼻根、（4）舌根、（5）身根の五根よりなる識である。これは視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の五官の機能を持っている。これに意根を加えて六根と称するのであるが、この意根は身識には入らない。この意根に相当するのが以下の八種識の作用と言う事から身識には意根が数えられなかったのではないかと考えられる。

第二塵識有二六種一、色界等乃至識塵通名二応受識一。(5)

この塵識は六根の対境である六塵（境）即ち、（1）色塵（境）、（2）声塵（境）、（3）香塵（境）、（4）味塵（境）、（5）触塵（境）、（6）法塵（境）よりなる識である。この六塵による識であることから塵識と称される。

第三用識者六種、眼識界等、即是六識。大論名為㆓正受識㆒。[6]

この用識は六根を所依として六塵（境）に対して六識が作用する。その六識の了別作用をもって用識と称している。その六識とは見・聞・嗅・味・触・知の了別作用する（1）眼識、（2）耳識、（3）鼻識、（4）舌識、（5）身識、（6）意識のことである。五根の所依を受けて起る識として第二識を応受識を称し、それを所依として正しく作用する識として、了別作用の識を正受識と称している。

第四世識者有㆓三種㆒、即三世、過去未来現在也、又、生死相続不㆑断故名㆑世。[7]

この世識は過去世と未来世現在世に渡る識であるから世識（三世識）である。また、その識は生老病死が相続して不断に継続して世々に存在することから世識であると説かれる。

第五器識者大論名㆓処識㆒也。略即器世界、謂外四大五塵、広即十方三界等。[8]

この器識は処識とも名づけられる。この識は略広の二種に説かれる。略説とは器世界であり、それは外境としての地大、水大、火大、風大の四大と五塵（境）における識である。また、広説とは東・西・南・北・四維（東北・東南・西南・西北）・上・下等の十方の三界（欲界・色界・無色界）における識であると説いている。

第六数識者算計量度。[9]

この数識は算計の量度との識である。

第七四種言説識者謂見聞覚知四種、一切言説不㆑出㆓此四㆒、若不㆑説㆑見即説㆑聞、覚知亦爾。[10]

この四種言説識は、見・聞・覚・知の四種による識である。一切の言説はこの四種に尽きるもので、若し見を説かなければ聞も説くことがないし、これと同じく聞を説かなければ覚を説くことは出来ないし、覚を説かなければ知を説くことが出来ないものであると説いている。

第八自他異識者謂依処各異、六趣不㆑同。依処者身也、六趣身謂㆓自他異識㆒。[11]

この自他異識はその依り処をそれぞれ異にすることからこの名前がある。その依処の六趣とは地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天人のことである。この六趣の依り処は身体であり、その六趣を有する身体は自他異識であると説いている。

第九善悪趣生死識者一切生死不㆑離㆓両道㆒。善者人天、悪者四趣、此善悪道不㆑離㆓生死㆒即生即滅無㆓停住㆒故。(12)

この善悪趣生死識は前の自他異識と同じく趣に関して識を説く識である。趣（gati）とは衆生が自分の作った業（行為）によって導かれ赴く所の生存の状態のことである。この六趣は善趣（善道）と悪趣（悪道）の二種に大別されるが、衆生はこの両道を離れて生死等があるのではなく、すべてこの両道によると説いている。六趣は一般に地獄・餓鬼・畜生を悪趣とし、阿修羅・人間・天人を善趣とする。しかし、真諦は善趣を人間と天人とに配し、悪趣を余の四趣に配しているのは少し他と異なっているように思われる。この顕識である九種識は本識即ち阿黎耶識を具体的な方法で解釈したものである。ちなみに『摂大乗論』にもこの九種識と対象できる十一種識が説かれているが、いまは略する。

次に分別識である有身者識と受者識について見てみよう。(13)

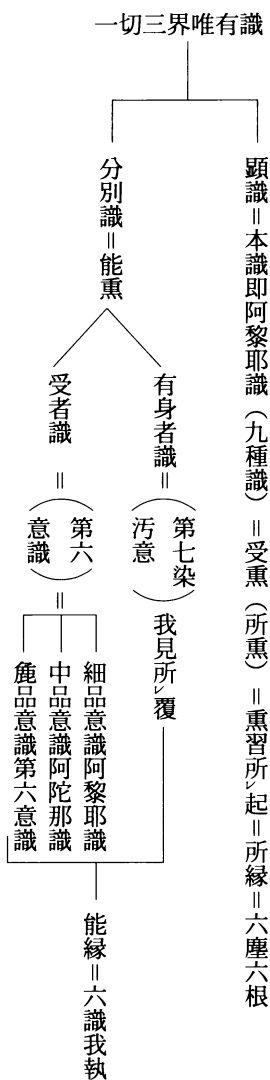
有身者識者我見所㆑覆。此識為㆓我見貪愛㆒所㆑覆故受㆓六趣生㆒、此識為㆓生死身㆒。若有㆓此識㆒、即有㆓身識㆒、此識若尽、則生死身尽。我見生㆓一切肉惑㆒、貪愛生㆓一切皮惑㆒、故有㆓生死身㆒、若離㆓貪愛我見㆒、即無㆓皮肉煩悩㆒、若無㆓皮肉煩悩㆒、即無㆓三界身㆒。故身識受㆓生死㆒也。

この有身者識は我見に覆われる識である。この識は我見と貪愛に覆われる故に、六趣の生を受けて生死身となると説き、もし、この識があるならば顕識の第一識の身識がある。故にこの識がもし尽きれば生死身も尽きることになると説いている。我見は一切の肉惑を生じ、貪愛は一切の皮惑を生ずる故に生死身があるけれど貪愛と我見とを離るれば皮惑と肉惑との煩悩はないことになる。この二つの煩悩がなくなればそれより生じている三界に属する身体もなく

なる。この故に身識が生死を受けるのであると説いている。

二受者識［者］意界名二受者一、識即三品意識。一［者］謂阿黎耶識、是細品意識、恒受二果報一、不レ通二善悪一、但是無覆無記。二［者］阿陀那識、是中品意識、但受二凡夫身果報一。三者謂常所レ明意識、是麤品意識、通受二善悪無記三性果一、五識亦爾。此三種意識通能受二用果報一、但今拠二興廃一為レ言故、呼二黎耶識一為二受者識一。[14]

この受者識は意界を受者と名づけて三品の意識より成立する。その三品の意識とは一には阿黎耶識にして細品の意識である。この識は恒に果報を受けるが善悪に通ぜず、但だ無覆無記だけであると説く。二には阿陀那識にして中品の意識である。この識は凡夫身の果報を受けると説く。三には常に明す所の意識即ち第六意識にして麤品の意識である。この識は善悪無記の三性の果報を受けると説いている。そして、この三種の意識は能く果報を受用するから興廃に拠って説明するもので本来阿黎耶識であるものを受者識と称するのだと説いている。更に、顕識と分別識に関して顕識は阿黎耶識であり、分別識の有身者識は第七染汚意であり、受者識は第六意識であると説いている。いま以上の識説を図示すると次のようになる。

一切三界唯有識
- 顕識＝本識即阿黎耶識（九種識）＝受熏（所熏）＝熏習所レ起＝所縁＝六塵六根
- 分別識＝能熏
  - 有身者識＝（第七染汚意）我見所レ覆
  - 受者識＝（第六意識）＝
    - 細品意識阿黎耶識
    - 中品意識阿陀那識
    - 麤品意識第六意識
  - ─ 能縁＝六識我執

これにより、顕識において阿黎耶識が説かれ、また分別識においても受者識の中の細品の意識をも阿黎耶識と説かれることが明確になる。更に注目すべきことは受者識である第六意識の基に三品の意識が説かれ、阿黎耶識・阿陀那識・前六識の八識全体が集約されることである。これは真諦が第六意識を中心においた唯識観を持っていたのではないかと言うことを考えさせられるものである。いま、この二種の阿黎耶識の働きについて考える。これは『顕識論』の中に『解節経』(『解深密経』)の偈頌として次のように説かれる。[15]

顕識起二分別一　分別起二熏習一

熏習起二顕識一　故生死輪転。

これによれば、顕識である種子が分別を生起(現行)する。その分別は熏習を起す。熏習された分別識(種子)は顕識(種子)を生起する。故に、生死輪廻が転ずると説いている。これは因果異時を説くものと考えられる。因果同時を説く法相唯識説と異なるところである。このようなことは一般的に唯識説では説かない所であり、真諦の阿黎耶識観の特色を示す所であるように考えられる。

注

(1)(2)『顕識論』(『印度哲学研究』六)、三六一頁。
(3)(1)同書、三六二頁。
(4)~(12)(1)同書、三六二―三六三頁。
(13)(14)(1)同書、三六三―三六四頁。
(15)(1)同書、三六二頁。

第五項　『決定蔵論』における阿黎耶識説

一、

この『決定蔵論』三巻は周知のように『瑜伽師地論』（以下、『瑜伽論』と略称）五一巻から五四巻までの異訳である。(1)『瑜伽論』五一巻から五七巻までは「五識身相応地意地」を解釈する箇所であるから『決定蔵論』はその全体が識説に関して説かれている論書であると言える。しかし、いまその中から阿羅耶識阿黎耶識の八種義に関する箇所を見てみよう。また、この論書には真諦独自の学説である阿摩羅識が説かれている。九識については次章で論究する所である。(2)ここでは阿羅耶識について考えるものである。

二、

初めに阿羅耶識の八種義について見てみよう。それは偈頌が引用され、その偈頌を解釈するものであるから、まず両漢訳とチベット訳との偈頌を比較する。(3)

<table>
<tr><th>『瑜伽論』巻五一</th><th>『決定蔵論』巻上</th><th>チベット訳の『瑜伽論』</th></tr>
<tr><td>執受初明了</td><td>種持本分別</td><td>len daṅ daṅ-po gsal-ba daṅ |</td></tr>
<tr><td>種子業身受</td><td>種本非二是事一</td><td>sa-bon las daṅ lus-tshor daṅ |</td></tr>
<tr><td>無心定命終</td><td>身受無識定</td><td>sems-med sñoms-par-ḥjug-pa daṅ |</td></tr>
<tr><td>無皆不レ応レ理</td><td>亦非二気絶者一</td><td>de bshin hche hpho ma ruṅ hgyur |</td></tr>
</table>

執受と初と分明と種子と業と身受と無心定と、さらに命終に非ざるとである

この偈頌は阿羅耶識の種々相の内、八種の相を明らかにしたものである。論書はこの一一につて解釈して阿羅耶識の功能を明らかにしようと努めている。故に我々もその順序にそって考察しよう。偈頌の引用から明らかのように『決定蔵論』は『瑜伽論』の異訳であり、更にチベット訳も存在するところから引用に際しては三本をあげるべきであるが、いまは『決定蔵論』のみにとどめて他の二本は必要に応じて用いていくことにする。

第一に執持（執受 len pa, upādi, updāna）について次のように説いている。

執持有㆑五、一者阿羅耶識持㆓先世業㆒、復従㆓現因㆒後諸識生、如㆘仏阿毘曇説㆗因㆓根塵心業㆒諸識得㆖生。二者善不善等六識得㆑生。三者於㆓六識中㆒、若有㆓一無記識㆒而独是執所㆓摂持㆒者、無㆑有㆓是処㆒。四者諸識各依㆑根生、随㆑生一識根有㆓執持㆒、余根応㆑無。五者諸根数執持義則不㆑然。以㆔此五義因㆓阿羅耶識㆒、是故諸根名㆑有㆓執持㆒。

この執持（執受）はチベット訳では len pa である。これらの還梵は upādi か upādāna であろうと考えられる。この執持（執受）には五種が説かれる。即ち一には阿羅耶識で先世（過去世）に造った業行を受持するものであり、また眼等の転識は現在世における衆縁を因として諸識は生ずるものであると説く。これは仏によって根（六根）と塵（六処）と心（六識）の業（行為）とによって諸識は生起すると説かれている。二には善不善等の六識が生起することである。三には六識の中において一の無記識があって執し摂持することはないことである。四には諸識（六識）は各々別々に相互に所依となって生起している識であるから一識が所依の執持（執受）によって生起して、他の一識は所依の執持がなくて生起するという事は道理的にあり得ないことである。五については『決定蔵論』より『瑜伽論』の方が理解し易いのでそれを見ると、[5]

所依止応レ成二数数執受過失一、所以者何、由下彼眼識於二一時一転、一時不上転余識亦爾、是第五因。

と説いている。これによれば眼識等の六識は一時において転生するが、またある一時には転生しないと言うように間断が有る（有間断）、それは余識も同じであると説く。これらの五義が阿羅耶識の性質である執持にあると説いている。

第二に本（初、daṅ po）について次のように説いている。(6)

本者従レ初諸識不レ得二倶生一亦無二是処一。若人問言下有二阿羅耶識一諸識倶生上、答曰、如レ是、汝言レ無者則為二過失一、何以故、有二実義一故、如二阿含一故。二識倶生何以知レ之。如レ有二一人欲レ得二見聞一乃至於レ知、諸識各各自根塵、心欲無レ異根塵無レ異、一識得レ生余者何妨。此為二実義一。阿含後説。

この本（初）はチベット訳では daṅ po である。これの還梵は幾語か考えられるが ādi か pūrva か pramukha であろうと考えられる。この中でも ādi が正しいのではないかと考えられる。本とは最初の（ādi）から諸識が倶生することを得ることがないと説くのは道理に合わないと説くことである。これについて有人が、もし決定して阿羅耶識があるならば諸識（二識）は倶時に生起するのはなぜかと批難する。これに対して、汝の諸識は倶時に生起することがないという批難は過失である。なぜならそれには実義があると答えて次のように説く。いかに二識が倶時に生起するかと言えば一人が見ること聞くこととを同時に生起することができるように、諸識には各々に自の根塵があり、心の欲に異なく、根塵に異がなければ一識が生ずることによって余識も生ずることができる。これは仏の教えであり実義であると説いている。(7)

第三に分明（明了、gsal ba）について次のように説いている。

分明者諸識不レ倶、取レ境不レ了、若以二心識一与二眼識等一為レ伴取レ境、是則分明、何以故、曽行二諸塵一、然後追思多不二明了一、諸識不レ倶意独縁故。不レ如二縁レ現則易明了、諸識倶故一。故知二倶生一。

この分明（明了）はチベット訳では gsal ba である。これの還梵は sphuta であろうと考えられる。『決定蔵論』にはこの gsal ba（sphuta）を分明と明了との二種に訳するが『瑜伽論』では統一している。その分明とは諸識が倶に転じないならば眼等の識が外境を取ることが明了（明瞭）にならないとするものである。もし心識を以って眼識等を伴なって外境を取るならばそれが分明であると説く。その理由は過去に曽って諸塵を行じたものでも、時が過ぎて追思してもその大部分は明了にならない、それは諸識が外境を倶なわないためで意（心識）が独立に縁ずるためである。しかし、現在に外境を縁として明了となるのは諸識が倶転するからではない。故に倶生を知るべきであると説いている。この分明の『決定蔵論』の説明の文章は難解である。

第四に種本（種子、sa bon, bija）について次のように説いている。[8]

種本者若離阿羅耶識眼等六識互為本者則無是処。云何知耶。善識滅時不善心生、不善識滅善心復生、善不善滅無記心生、下界心滅中界識生、中界心滅上識即生、上識亦滅下心還生、有漏識滅無漏心生、無漏心滅有漏還生、故知六識不互為本。如次第心滅於無数劫還更得生故、知阿羅耶識以為種本。

この種本（種子）はチベット訳は sa bon であり、還梵は bija であるから種子の訳がよいように考えられる。これは阿羅耶識を離れて眼識等の六識が相互に種子なることが出来ないと説く。その理由として次のように説いている。

善識が滅する時に不善心が生じ、不善心が滅する時に中界識が生じ、中界心が滅する時に上識が生じ、上識が亦た滅する時に下心が還た生じ、有漏識が滅する時に無漏心が生じ、無漏心が滅する時に有漏識が還た生じる。この眼識等の六識は間断が有る（有間断）から相互に種子性はないことを知る必要がある。それに対して阿羅耶識は心は滅して無数劫に輪転し還た更に生ずる、無間断であるから種子の根本であると説いている。

第五に非常事（業、las, karman）について次のように説いている。[9]

非二是事一者諸識不レ倶則無二此事一。何以故、此有二四事一、一者器事、二者捉レ身事、三者言二是我一事、四者於レ塵事、如レ此四事念々倶生。若言下一識於二一念中一知中四事上者無レ有二是処一。

この非是事はチベット訳は las であるから還梵は karman となり、玄奘訳のように「業」でよいのに真諦は非是事と訳出している。故に非是事の事とは業のことであろう。非是事とは諸識が倶に生起しないならばこの事（行為）はないと説くことである。これは業のことであるから、業の作用の差別は諸識が倶転する時にのみある事（働き）を説いている。そして、それには四種の事（業）がある。その一は器の業を了別することであり、二は身を捉える業を了別することであり、三は我の業を了別することであり、四は塵（境）の業を了別することであると説いている。この四種の了別（四事）は念々に倶生するものである。故に、これは一識が一刹那（一念）の中に四種の了別を倶生することを認めていないのである。

第六に身受（lua tshor）について次のように説いている。

言二身受一者若離二阿羅耶識一有二身受一者、則無二此義一。云何知耶。猶如三有レ人若実心作、不実心作、要先二思惟一、若定心、不定心、諸受於レ身種種多生、諸受得レ生故知レ有二阿羅耶識一。

この身受はチベット訳は lus tshor であるから還梵すれば多分 kāya-vedanā であろう。身受とはもし阿羅耶識を離れて身受があると説くならばそれは道理に合わないことであると説く。その理由は有る人が実心にて作す即ち思慮し、または不実心にて作す即ち思慮するのは思惟を先にするが、定心にても不定心にても諸受が身において種々の差別にして多く生ずる、故に諸受が生を得るが故に阿羅耶識があることを知るものであると説いている。

第七に無識定（無心定、sems med snoms par hjug pa）について次のように説いている。[11]

有二無識定一亦無二此義一。何以知レ之。若入二無想定一入二無識定一者、六識皆滅、此人応レ死、如二仏所説一、入二無心定一而識不レ滅。

この無識定（無心定）はチベット訳は sems med sñoms par ḥjug pa である。この sems med は無心であって acitta か、或は acittaka であり、sñoms par ḥjug pa は定であって還梵はおそらく acitta-samāpatti または acittaka-samāpatti であろうが、前者が正しいのではないかと考えられる。この場合も『瑜伽論』の助けをかりる必要がある。阿羅耶識が無ければ無心定（無識定）もあり得ないと説く。この無心定は二種あって、一は無想定、二は無心定である。無想定は凡夫および外道が無想の状態を真の悟りと誤認して修行することであり、無心定は聖人がこの定の境地を無余涅槃界の静けさになぞらえて修行することである。この無想定に入り無心定（滅尽定）に入るならば六識は皆滅し、この人は死すべきであるが、仏の教えによれば無心定に入った者も阿羅耶識は滅しないと説いている。これは阿羅耶識が過去現在未来の三世に渡って相続していることを意味しているように考えれる。

第八に非気絶者（命終無、ḥche ḥpho ma）について次のように説いている。

言㆑非㆓気絶者㆒若離㆓阿羅耶識㆒有㆓気絶者㆒無㆑有㆓是処㆒。云何知耶。如㆘善悪二人臨㆓命終㆒時㆖、善人足冷、煖上至㆑頂、頂若冷時人命即滅、悪人死時従㆑頂冷、至㆑足煖気滅時、此人命終。意識常在㆑身、阿羅耶識持㆑身故。阿羅耶識滅而身即冷、便不㆑覚㆑触。此冷煖二事不㆑由㆓意識㆒故知㆑有㆓阿羅耶識㆒。

この非気絶者（命終身）はチベット訳は、ḥche ḥpho ma である。チベット訳の偈頌の第四行目の de bshin ḥche ḥpho ma ruṅ ḥgyur を真諦は「亦非㆓気絶者㆒」と訳し、玄奘は「命終無皆不㆑応㆑理」と訳している。この玄奘訳における無皆不応理はこの偈頌の阿頼耶識の八種の了別が無であることは道理に応じないことを明かすものとして訳されている。それに対して、真諦訳はそうではなく、第八番目の了別を意味するものとなっていて玄奘訳とは異なっている。いま真諦訳に従って説くことにする。偈頌の訳には相違があるが、その解釈はそれほどの相違はなく、真諦訳の方が具体的であると言える。その非気絶者は阿羅耶識を離れて気絶者があると言うことは道理に合わないと説き、玄奘は阿頼耶識がなければ命終の時に識があることは道理に合わないと説く。そして人の臨終の時をその例としてあ

げている。真諦訳はその様子を善人と悪人に例えているが、玄奘訳にその規定がない。即ち、善人は臨終の時に足より冷え始めて頂（頭）に至って煖気が滅した時に命終する。それに対して、悪人は頂（頭）より冷え始めて足に至って煖気が滅した時に命終すると説く。その時、意識（第六識）は常に身体を所依として存在するものであり、また阿羅耶識も身体を所依として存在している。その阿羅耶識が滅した時に身体は冷触して覚触がなくなる。故に身体の冷と煖とは意識を所依とするのではなく阿羅耶識によるものである。従って、阿羅耶識は有ると説いている。

以上は阿羅耶識の八種の性質を明らかにした解説である。これに続いて論書は四種義をも細説するがいまはこの八種義に留める。この八種義は『顕識論』における阿黎耶識の説明とも異なっている。

これは阿黎耶識の説明には多方面からの考察が行われていることを物語っている。この『決定蔵論』は真諦訳のものである。これは玄奘訳の『瑜伽論』より約一〇〇年もの前の訳であり、真諦が中国へ来てからあまり時間もたっていない時であったことから非常に理解しにくい所もある。[13] しかし、反面には非気絶者の所での説明のように善人と悪人の例を引くなど具体的に説明されている所もあるようである。

三、

以上は阿羅耶識の八種の相の義を見てきたのであるが、次に真諦の独自の学説である阿摩羅識と対象して説かれている阿羅耶識について考察しよう。初めに『決定蔵論』とそれに相当するチベット訳『瑜伽論』の和訳を列挙して後に通釈を試みようと思う。[14]

『決定蔵論』巻上

(1)断㆓阿羅耶識㆒即転㆓凡夫性㆒捨㆓凡夫法㆒阿羅耶識滅。阿羅耶識対治故証㆓阿摩羅識㆒。

（チベット訳の和訳）

転依 gnas gyur (āśraya-parivṛtti) はただちにアラヤ識を断ずると説かれる。それ〔アラヤ識〕を断ずるが故に一切の雑染をもまた断ずると説かるべきである。〔転依〕はそのアラヤ識の住処 gnas (āśraya) を対治し〔アラヤ識の〕反対のもの (dgra bo＝転依) として相続すると知るべきである。

『決定蔵論』巻上

(2)阿羅耶識是無常是有漏法、阿摩羅識是常是無漏法、得二真如境一道故証二阿摩羅識一。

（チベット訳の和訳）

アラヤ識は無常であり有執であるが転依 (gnas gyur pa) は常であり無執である、真如を得る道が出現するからである。

『決定蔵論』巻上

(3)阿羅耶識為三麁悪苦果之所二追遂一、阿摩羅識無レ有二一切麁悪苦果一。

（チベット訳の和訳）

アラヤ識は麁重を有し、而して転依 (gnas gyur pa) は一切の麁重を究竟遠離するものである。

『決定蔵論』巻上

(4)阿羅耶識而是一切煩悩根本不下為二聖道一而作中根本上、阿摩羅識亦復不レ為二煩悩根本一、但為二聖道一得レ作二根本一、阿摩羅識作二聖道依因一不レ作二生因一。

（チベット訳の和訳）

アラヤ識は諸の煩悩の起る因であり、而して［聖］道の起る因ではない、一方、転依（gnas gyur pa）は諸の煩悩の起る因とはならず、［聖］道の起る因である。それは［何故かと云えば、転依は聖道の］住処としての因性であり、［アラヤ識は聖道の］生ずる因性ではないからである。

『決定蔵論』巻上

(5)阿羅耶識於二善無記一不レ得二自在一。……捨二離一切麁悪果報一得二阿摩羅識之因縁一故。

（チベット訳の和訳）

アラヤ識は善と無記の諸法において自在を作さず、一方、転依（gnas gyur pa）は善と無記の一切法において自在を作す。

……一切の麁重を永く遠離し、而して……。

『決定蔵論』巻上

(6)一切煩悩相故、入二通達分一故、修二善思惟一故、証二阿摩羅識一故、知下阿羅耶識与二煩悩一倶滅上。

（チベット訳の和訳）

このようであるならば、雑染の根本をあらわすことと趣入と通達と修習と作意を安立することと、転依（gnas gyur pa）を安立することによって、また、アラヤ識の雑染を還滅せしむることをあらわすと知るべきである。

『決定蔵論』巻上

(7)諸世俗法阿羅耶識悉為㆓根本㆒、一切諸法出世間者無㆓断道㆒法阿摩羅識以為㆓根本㆒。

（チベット訳の和訳）

一切の法の種子が存在することを知るべきであり、それらの種子はいまだ断じてないものと断ぜられるものでないとの諸法とに適宜に随って具することを知るべきである。

『決定蔵論』巻中

(8)説㆘出世法所生相続依㆓阿摩羅識㆒而能得㆑住、以㆘此相続与㆓阿羅耶識㆒而為㆗対治㆖自無㆓住処㆒是無漏界、無㆓悪作務㆒離㆓諸煩悩㆒。

（チベット訳の和訳）

もろもろの出世間の所生の法が持続するのは転依の力増（gnas gyur pahi stobs bshyed pa, āśraya parivṛtti-bāladhāna）によるものと知るべきであり、而して、それはまたアラヤ識を対治せるものとか、また、アラヤ[識] に非ざるもの、または無漏界、更には無戯論であると言われる。

『決定蔵論』巻下

(9)阿摩羅識対㆓治世識㆒甚深清浄説名㆓不住㆒。

（チベット訳の和訳）

かの対治に属する清浄なる識（rnam par śes pa rnam par dag pa, viśuddha-vijñāna）なるものは如何なるものといえども、それは不在といわれる。

以上は阿羅耶識と阿摩羅識とが説かれている所である。阿摩羅識についての考察は次章第一節で論究するので、そ

れを参照して頂きたい。いまこの九箇所から阿羅耶識の説明を摘出すると次のようになる。

(1)阿羅耶識……凡夫性・凡夫法……一切煩悩……。

(2)阿羅耶識是無常是有漏法。

(3)阿羅耶識為三麁悪苦果之所二追遂一。

(4)阿羅耶識而是一切煩悩根本不下為二聖道一而作中根本上。

(5)阿羅耶識於二善無記一不レ得二自在一。……一切麁悪果報。

(6)一切煩悩相故……阿羅耶識……与煩悩俱。

(7)諸世俗法阿羅耶識悉為二根本一。

(8)以下此〔出世法所生〕相続与二阿羅耶識一而為中対治上自無二住処一是無漏界、無二悪作務一離二諸煩悩一。

これは阿摩羅識と比較対照して説かれた阿羅耶識である為に意味が明解になっているように思われる。それに従えば阿羅耶識は無常であり、有漏法であり、麁悪苦果を追逐するものであり、一切煩悩の根本で聖道の為の根本と作らないものであり、善無記であって自在を得ないものであり、すべての世俗法の根本となるものであり、悪作務で諸煩悩を離れないものであると説いている。これは既に引用した『転識論』の「此識能生二一切煩悩・業・果報事一」と説かれているものの因義であると考えられる。更に我々はこの引用(1)の部分に注目してみたいと思う。いま(1)の部分の前より引用して考察の助けにしよう。即ち、『決定蔵論』に次のように説いている。[15]

於二此識中一即見三一切諸煩悩聚二於内一、於レ外即見下己身為二煩悩一縛上、於レ内見下〔已〕身而為二三界麁悪煩悩諸苦一所レ縛、一切行種煩悩摂者聚在中阿羅耶識中上、得二真如境一智僧上行故、修習行故、断二阿羅耶識一即転二凡夫性一捨二凡夫法一阿羅耶識滅。此識滅故一切煩悩滅。阿羅耶識対治故証二阿摩羅識一。

これによれば阿羅耶識の内には一切の煩悩が聚せられているものである。その識の煩悩には内外の二種が説かれ

る。外煩悩とは己身の煩悩のために縛せらるるを見ることであり、内煩悩とは己身にして而も三界の麁悪煩悩の諸苦のために縛せられることであると説いている。真如の境を得る智の増上の行と、修習の行とによって阿羅耶識を断ずる。阿羅耶識を断ずるとは凡夫性を転じ凡夫法を捨することであり、阿羅耶識を滅することである。その阿羅耶識を対治した時に阿摩羅識を証得すると説いて、あくまでも阿羅耶識は諸の煩悩の根本である凡夫性と凡夫法のものであると説いている。[16]

そこで、その凡夫性について説く所を見ると次のように説いている。[16]

凡夫性三界見苦所断煩悩種子未断名二凡夫性一。又凡夫性復有二四種一、一者無涅槃性、二者声聞性摂、三者辟支仏性摂、四者仏性所摂。

このように凡夫性とは三界の見苦所断（見道）の煩悩の種子のいまだ断ぜられないものであり、それは(1)無涅槃性、(2)声聞性、(3)辟支仏性、(4)仏性の四種を持った者のことである。そして、この凡夫性・凡夫法である阿羅耶識を断じ、転じ捨することによって聖人性・聖人法に到達すると考えられる。この阿羅耶識を断じ、滅し、対治するためには真如境を得て智の増上の行と、そのための修習の行とが必要であると説いている。いま、この阿羅耶識は聖人位に達した時に対治されるものではないかと述べたが、それを『決定蔵論』に次のように説いている。[17]

凡夫之人、須陀洹、斯陀含、阿那含以二有心処一有二六識一有二阿羅耶識一。

これによれば阿羅耶識は凡夫位は勿論のこと須陀洹・斯陀含・阿那含の四向の前三位の聖人位にも存在することになる。また、これは次のようにも説かれる。[18]

阿羅漢及辟支仏不退菩薩如来世尊、此四種人以二有心処一有二於六識一無二阿羅耶識一。

これによれば四向の最後の位である阿羅漢位に達して阿羅耶識が滅尽することを明らかにしている。そして辟支仏と不退の菩薩と如来世尊においても阿羅耶識は滅尽するものであると説いているのである。

注

(1) 宇井伯寿『決定蔵論・注記』(『印哲研六』) 七〇九頁。

(2) 拙論「真諦の阿摩羅識説について」(鈴木学術財団『研究年報』8号)。本書第二章参照。

(3) 『決定蔵論』巻上、(『印哲研六』)、五四五頁。チベット訳『瑜伽論』、『北京版西蔵大蔵経』一一〇、二三五—二—一—二

(4) 『決定蔵論』巻上、(『印哲研六』)、五四五—五四六頁。

(5) (4) 同書、五四六頁。

(6)〜(10) (4) 同書、五四七—五四九頁。

(11)(12) (4) 同書、五四九—五五〇頁。

(13) (1) 同書、七〇九—七一〇頁。

(14) この論の対照は『印哲研六』(五六三—五六五、五八二、六一九、六六四—六六五各頁) にあり、また摘出した比較は勝又俊教『仏教における心識説の研究』(六九九〜七〇〇頁) にある。また、宇井伯寿『瑜伽論研究』(一八九—一九一頁) に五種にして説明されている。

チベット訳『瑜伽論』『北京版西蔵大蔵経』一一〇、(1)—(5) 二三八頁—一—二〜二〜二。(6) に同じく、二三八頁—二—四。(7) に同じく、二四一頁—二—六。(8) に同じく、二四六頁—三—六。(9) に同じく、二五二頁—四—六。

(15) (4) 同書、五六三頁。

(16) (4) 同書、六〇六頁。

(17)(18) (4) 同書、五六六頁。

第二章　真諦の阿摩羅識説の思想

はじめに

一般に唯識説では玄奘が伝えた法相唯識説によって識体を八識の構成で論じている。しかし、玄奘以前に中国へ唯識説を伝播弘教した真諦は八識説と同時に九識説を説いている。八識説は第八アラヤ識が中心思想であり、九識説は第九阿摩羅識が中心思想である。この阿摩羅識は真諦によってはじめて解説されるに至った学説である。この学説はインドにおける経論にその淵源が求められることは勿論であるが、第九阿摩羅識として明確な学説としたのは真諦である。この阿摩羅識は仏性・如来蔵思想による影響が大いなるものがある。これは護法唯識と異なる点である。しかし、この九識説においても唯識説本来の八識唯識説を否定するのではなくて、その欠点をおぎなうことを目的としたものと考えられる。

この阿摩羅識説を詳細に論説した論書として、真諦（Paramārtha, 四九九―五六九）に『九識義記』二巻が存在したことを『歴代三宝紀』第十一に記している。(1) この『九識義記』二巻は太清三年（五四九）のものと記されているがこれは誤りで真諦が中国に入った大同十二年（五四六）から八年を経た承聖三年（五五四）に現わされたものとされている。この承聖三年までに真諦は十一種の論書を翻訳している。その中に、唯識関係の論書として、『十七地論』五巻、『決定蔵論』三巻、『大乗起信論』一巻があり、現存しないが『大乗起信論疏并玄文』二十巻があったとされる。(2) その中で阿摩羅識が説かれているのは『決定蔵論』だけである。また、『燉煌出土摂大乗論疏』、円測の『解深密経疏』、『瑜伽論記』巻一上等に『決定蔵論』の名前が出るようである。(3) 『決定蔵論』訳出以後の論書である『三無性論』、『十八空論』、『転識論』にも阿摩羅識が説かれている。

『九識義記』二巻は早く散失して現在は見ることができないのは残念である。この『義記』について『転識論』に阿黎耶識の相を説く中に、(4)

就二此識中一具有二八種異一、謂依止處等、具如二九識義中説一。

と説かれて、その存在したことを知る事ができる。また、真諦訳『摂大乗論世親釈』巻第二に同じく阿黎耶識の相を説く中に、[5]

決定蔵論中、明三本識有二八相一。

と説かれている。これによって、円測らが伝えるように九識説を知るためには『決定蔵論』は重要な論書なのである。この外に阿摩羅識の説かれる論書として『三無性論』『十八空論』『転識論』が現存するし、この外にも真諦の手になる訳出論書があるのでそれによっても知る事ができる。いま、これらの諸論書によって、阿摩羅識の思想をたずねようと思う。阿摩羅識の原語について、『瑜伽論』の浄識と『決定蔵論』の阿摩羅識が対照できることから、その原語は amala-vijñāna であったであろう[6]と考えられたが、チベット訳『瑜伽論』のその該当語は viśuddha-vijñāna (rnam par śes pa rnam par dag pa) であった。故に阿摩羅識の原語を尋ね、合せてその意味を尋ねる次第である。

第一節では阿摩羅識説の思想の起源を真諦以前の訳出諸論書に尋ねる。更にその思想の源淵を明らかにする。第二節では『法華玄義』によって『世親釈』に説かれる道後の真如が九識の意味であるとの指摘により道後の真如の意味を尋ねるものである。第三節では第一節と第二節の考察を基に改めて阿摩羅識の総合的意味の把握を試みたものである。

第一節　真諦の阿摩羅識説の考察

一、はじめに

先きに述べたように、真諦の説いた九識説はこれまでの考察ではインドでの諸文献には見出せない学説であると考えられる。しかし、その学説は突然に発表されたものではなく、それまでのインドでの学説を踏まえ、更には当時の中国での仏教の伝播思想状況を考慮して真諦によって創造され九識説として解説されたものと考えられる。

そこで、本節では阿摩羅識の説かれる真諦の訳出諸論書を中心に真諦が中国に入る以前および以後の諸経論について考察する次第である。

第一項　阿摩羅識の原思想

この項では、真諦が最初に説いた阿摩羅識説の思想的背景を彼以前および以後の訳出の諸経論について見ようとするものである。真諦の唯識説には如来蔵仏性の思想の方面からの影響があることはすでに明らかにされているところである。この阿摩羅識説にもその影響が認められる。彼以外の漢訳である『大乗荘厳経論』にも阿摩羅識の訳語が見られる。

以下に、その九識説に関連すると考えられる『楞伽経』、『大乗荘厳経』、『中辺分別論』、『勝鬘経』、『宝性論』、『大乗密厳経』等について、漢訳とサンスクリット本とチベット訳本等を参照しながら考察する次第である。

一、『楞伽経』

この経典には次の三訳が現存する。(7)

(一)『楞伽阿跋多羅宝経』四巻

劉宋　求那跋陀羅訳（四四三年訳、以下四巻『楞伽経』と略称）

(二)『入楞伽経』十巻

北魏　菩提流支訳（五一三年訳）

(三)『大乗入楞伽経』七巻

唐　実叉難陀訳（七〇〇－七〇四年訳）

この外に最初の訳として、北涼の曇無讖（Dharmarakṣama, 三八五－四三三）によって『楞伽経』四巻が訳されたことが伝えられているが現存していない。真諦が中国へ来たのは梁大同元年（五四六）であるから求那跋陀羅（Guṇabhadra, 三九四－四六八）訳と菩提流支（Bodhiruci, 五〇八－五三八－）訳のものは彼が中国に入る以前の訳である。実叉難陀（Śikṣānanda, 六五二－七一〇）訳のものは前の二訳と大同小異の訳である。

この経典は如来蔵説と唯識説が同時に説かれているという特色をもっている。この経典には阿摩羅識の阿摩羅に類似した音訳として阿摩勒果なる音訳がある。更に、八識九識が説かれるという特色がある。しかし、真諦（Paramārtha, 四九九－五六九）がこの経典を知っていたかどうかについて、彼自身なにも明言していないが、彼の訳出諸論書の五法説とこの経典の五法説との類似はすでに研究されている。(8) また、安慧（Sthiramati, 五一〇－五七〇）がこの経典を知っていてチベット訳安慧復注『大乗荘厳経論』に引用していることから推察して真諦も当然知っていたのではないかと考えられる。(9) しかし、真諦が中国においてこの経典を訳出していないことに疑問を生ずる。このことは

彼が中国に来た時にはすでにこの経典は弘く知られていたので、時間のない彼は訳出しなかったのかも知れないとも考えられる。だが今は音訳の類似としての阿摩勒果と八種九種識について少しく考察することに留めよう。

初めに阿摩羅に類似した音訳として四巻『楞伽経』巻四巻に、(10)

大慧。此如来蔵識蔵。一切声聞縁覚心想所見。雖自性浄。客塵所覆故猶見不浄。非諸如来。大慧。如来者現前境界。猶如掌中視阿摩勒果。

とあり、このサンスクリット本に、

mahāmate ayaṃ tathāgata-garbhālayavijñāna-gocaraḥ sarva-śrāvaka-pratyekabuddha-tīrthya-vitarkadarśa nānāṃ prakṛti-pariśuddho 'pi sam aśuddha ivāgantukleśopakliṣṭatayā teṣāṃ ābhāti na tu tathāgatānāṃ | tathāgatānāṃ punar mahāmate karatalāmalakavat pratyakṣa-gocaro bhavati |

大慧よ。この如来蔵・アーラヤ識の境界は自性清浄（prakṛti-pariśuddha）であるが、一切の声聞・独覚・外道の分別見の客塵煩悩に雑染されて不浄（a-śuddha）のように見られる。しかし、実に如来にとってはそうではない。更にまた、大慧よ。如来が境界を明らかに見ることは手中に阿摩勒果を〔見る〕ようである。

とある。ここでは tathāgata-garbha と ālaya-vijñāna が prakṛti-pariśuddha（自性清浄）であると説かれる。しかし、それは声聞・独覚・外道等の分別見によれば客塵煩悩に雑染されているものを見て不浄（aśuddha）のように見られる。故に、如来蔵・アーラヤ識は無分別見によれば浄（śuddha）であり、自性清浄であることになる。この阿摩勒果（āmalaka）の譬喩は手の平の果実を見るように如来の境界の自性清浄の存在が容易に理解できるという意味に用いられたものである。また、同じ喩が、『大般涅槃経』巻第二七、師子吼菩薩品第十一之一に、(11)

諸仏世尊見一切法無常無我無楽無浄。非一切法見常楽我浄。以是於仏性如観掌中阿摩勒果。

とある。更に、この喩を我々は『大方等如来蔵経』の中にも見ることができる。そこでは次のように説かれている。

即ち、[12]

譬如㆓菴羅果㆒　内実不㆓毀壊㆒　種㆓之於大地㆒
必成㆓大樹王㆒　如来無漏眼　観㆓一切衆生㆒
身内如来蔵　如㆓花果中実㆒

とある。故に、如来の無漏眼にて一切衆生を観れば一切衆生の身内に仏性・如来蔵の存在することは手中の阿摩勒果を見るように容易に理解できることを示すものである。故に、この『楞伽経』は一切衆生悉有仏性を説く『如来蔵経』と瑜伽行唯識学説の組織的思想を融合させようと試みた経典ではないかと考えられる。真諦は「一切衆生に悉く仏性が有る」と説く人間平等の信仰的思想と理性的論理的唯識思想を融合しようと試みたものと考えられる。

この āmalaka は真諦の中国に来るより一〇三年以前に求那跋陀羅によって阿摩勒果と音訳されている。また、真諦が中国に入る以前に、如来蔵思想と唯識思想を融合しようとした『楞伽経』が二回も訳出されていることから、この経典が弘く流布していたものと考えられるのである。そして、この仏性・如来蔵を説くに用いられた āmalaka の喩えより、その音訳で阿摩羅果が amala の音訳として阿摩羅と訳出されたのではないであろうかと考えられる。amala はたいてい無垢と漢訳されていて、これを音訳して用いた例は真諦以前の訳出にはなく、その類似した訳出例としてこの阿摩勒果があげられるだけである。

阿摩羅識は第九識と称される識であるが、『楞伽経』には八識および九識が説かれていると言う特色がある。しかし、それは具体性に欠けている。この識について四巻『楞伽経』巻第四に、[13]

何等為㆑八、謂如来蔵名㆓識蔵㆒、心意意識及五識身非㆓外道所説㆒、及至七識滅法障解脱、識蔵習滅究意清浄、因㆓本住法㆒故。

と説き、十巻『楞伽経』巻第九に、

八九種種識　如㆓水中諸波㆒　依㆑熏㆓種子法㆒
常堅固縛身　心流㆓転境界㆒　如鉄依㆓磁石㆒
依㆓止諸衆生㆒　真性離㆓諸覚㆒　遠㆓離諸作事㆒
離㆓知可知法㆒。

と説き、更に、七巻『楞伽経』巻第六に、

由㆓虚妄分別㆒　是則有㆓識生㆒　八九識種種
如㆓海泉波浪㆒　習気常増長　槃根堅固依
心随㆓境界㆒流　如㆔鉄於㆓磁石㆒　衆生所依性
遠㆓離諸計度㆒　及離㆓智所知㆒　転㆑依得㆓解脱㆒

と、それぞれ漢訳されている。更にサンスクリット本に、

ayoniśo vikalpena vijñānam sampravartate |
aṣṭadhā navadhā citraṃ taraṅgāni mahodadhau || (13)
vāsanair vṛṃhitam nityaṃ baddvā mūlaṃ sthirāśrayam |
bhramate gocare cittam ayaskānte yathāyasam || (14)
āśritā sarvabhūteṣu gotrabhūstarkavarjitā |
nivartate kriyāmuktā jñana jñeyavivarjitā || (15)

虚妄なる分別によって諸識は生じる。〔それは〕水中における八重・九重のいろいろの波のようである。（十三頌）

〔それは〕習気によって常に増長され、縛によって根は堅固なる依處を基盤としている。例えば、鉄は磁石する

ように、心は境界におい流転する。（十四頌）

一切の衆生における所依の種姓（真性）があるとの分別を離れたものであり、智〔障〕と所知〔障〕とを離れたものである。〔それが〕業から解脱することを得ることである。（十五頌）

と説かれている。この十三頌と十四頌は識 vijñāna（＝ālaya-vijñāna）を説き、そこに八種九種の識が説かれるが、その性質は具体的に説明されていない。しかし、習気 vāsanā が説かれるように明らかに唯識説である。だが、十五頌は一切衆生に gotra（種姓性・真性）があると説かれる。そして、分別（tarka）と智（jñāna, 智障）と所知（jñeya, 所智障）を遠離することによって、その本来の gotra の解脱の行為が得られると説くのは明らかに如来蔵説である。この偈頌に対して『成唯識論述記』巻第一に、[14]

楞伽経、説㆔八九種種識如㆓水中諸波㆒。説ㇾ有㆓九識㆒即是増数。顕㆘依他識略有㆓三種㆒、広唯有㆖八。離㆓於増減㆒故説㆓唯言㆒、楞伽経中兼説㆓識性㆒。或以㆓第八染浄別開㆒、故言㆓九識㆒。非㆘是依他識体有㆖ㇾ九。亦非㆔体類別有㆓九識㆒。

と解説していることから明白なように護法の唯識説では九識は認められていない。それ故に、『述記』は『楞伽経』に説く八九種種識は水中の波浪のうねりに譬えて、単に波浪の増数であると説き、依他識を略説すれば心意識の三種があり、広説すれば八識があると説いている。更に、『述記』は『楞伽経』では八識と実性を説いて第八識を染汚分と清浄分とに別開して九識と言うが依他の識体に九識体があるに非ず、また、識体を類別して九識があるに非らずと説いて九識を否定している。しかし、この『述記』の説く通りなら、なぜ七種八種の識と説かなかったのかという疑問が残る。それはこの八種九種は単なる波浪の増数の意味だけに留まらないからであろう。『楞伽経』が単に唯識説だけを説く経典ならば七種八種の波浪の識と説けば事足りたのであるが、唯識説と如来蔵説の融合を意図したことから、生滅を説く八識唯識説に加えて、生滅を超越した不生滅を説く仏性如来蔵説を和合させようとして、九識を説いたものと考えられる。しかし、この経典ではいまだ両思想を融合した明確な学説に至らなかったようである。

更に、『楞伽経』の第八章に[15]、

utpādaṃ câpy anutpādaṁ aṣṭadhā navadhā bhavet |

ekânupūrva-samayaṃ siddhāntam ekam eva ca ‖（Ⅷ－320）

そしてまた、生と不生とに八種と九種とがあるべきである。

同時にも漸次にも証得は全く一つである。（Ⅷ－320）

と説かれ、漢訳は十巻『楞伽経』巻第九に、

生及於二不生一　有二八種九種一

一時証二次第一　立二法惟是一一

とあり、七巻『楞伽経』巻第六に、

生及与二不生一　有二八種九種一

一念与二漸次一　証二得宗唯一一

とある。この生（utpāda）は虚妄なる分別による識（ayoniśo vikalpeno vijñāna）の生起を意味して阿黎耶識を言うものと考えらえる。これに対して、不生（anutpāda）は生滅のない状態のもので種姓（gotra，真性）を意味して如来蔵を示すものであり、それが九識と説かれるものであると考えられる。

更に、これに関連して『楞伽経』に[16]、

pratyātmavedyaṃ hy amalaṃ hetu-lakṣaṇa-varjitam |

aṣṭamī buddhabhūmiś ca gotraṃ tathāgataṃ bhavet ‖ X－421 ‖

なぜならば自内証は無垢にして因相を離れる。

第八〔地〕と仏地とは如来の種姓たるべきである。（X－421）

と説かれる。これによれば無垢（amala）と如来の種姓（tathāgata-gotra）とは同義語として説かれている。[17] この自内証（pratyātma-vedya）は『宝性論』如来蔵品第一の九頌において vimala-jñāna（dri med ye śes）と説かれている。[18] そして、この真性（gotra）に注意すると『法華玄義』巻第五下に、[19]

奄摩羅識即真性軌、阿黎耶識即観照軌、阿陀那識即資成軌。

とある。また、『華厳孔目章発悟記』巻第十五に、[20]

説二彼九識門中第九一。然経所レ説二真性妙理一。即第九識。

とあって、真性が第九阿摩羅識を意味するものと説いている。

この『楞伽経』は四〇〇年前後の成立とされ、[21] 中国には真諦が中国に到達する以前にすでに三訳（この内二訳のみ現存）があった。

そして、これまでの考察によれば阿摩勒果 āmalaka の喩は眼前の手中にある果実は容易にその存在を証明できるように、如来蔵（tathāgata-garbha）と阿黎耶識（ālaya-vijñāna）とが自性清浄（prakṛti-pariśuddha）であることが容易に証明されるものであると説くものである。阿摩羅識が九識と言われる所から、これに注意するとこの経典に八種九種識が説かれる。そして、この九識は不生滅性を意味し、それは真性（gotra, 種姓）・如来種姓（tathāgata-gotra, 如来性）である如来蔵（tathāgata-garbha）を意味するものであり、それは無垢（amala）即ち vimala-jñāna（無垢智）を意味するものである。後代になって、この真性（gotra）が『法華玄義』や『華厳孔目章発悟記』等が説くように阿摩羅識の意味に理解されるようになる。しかし、真諦は『楞伽経』の訳出を行った形跡は存在しない。とすれば『楞伽経』が真諦が中国に入る以前に三回も訳出されていることから、当時、この経典が広く流布していたものと考えられるから、この経典の思想に影響されて、彼の九識が誕生したのではないかとも考えられる。

このように考察すると彼の九識説は明確な形ではないが、『楞伽経』や後に論ずる『宝性論』・『大乗密厳経』の思想

から考えて、その淵源を印度に求めることが出来るようであるが、それと共に中国における影響もあったのではなかろうかと考えられる。なぜならば、中国においてはカースト制度のような種姓（gotra）の差別はなく、種姓の差別からくると考えれる五姓各別説を認める環境にはなく、かえって一乗思想を説く平等性が肯定される社会環境であったと考えられるからである。

二、『大乗荘厳経論』

この論は無著 Asaṅga（五世紀頃）造と伝えられているが偈頌の部分は弥勒 Maitreya（四世紀後半）の作であって、無著が弥勒より授かったものである。長行（散文）の部分は偈頌（韻文）に対する注釈の部分である。これは世親 Vasubandhu（五世紀頃）のものである。漢訳は波羅頗迦羅蜜多羅 Prabhākaramitra（―六二七〜六三三年在中国―）の訳出である。(22)

この論に阿摩羅識が一回だけ説かれているので以下に考察しよう。それは「随修品」第十四の十八・十九頌の注釈の中にあるので次にこの偈頌と注釈をあげる。(23)

譬如㆓清水濁㆒　穢除還㆓本清㆒
自心浄亦爾　唯離㆓客塵㆒故。
釈曰、譬如㆓清水㆒垢来、則濁、後時若清、唯除㆑垢耳、清非㆓外来㆒、本性清故、心方便浄亦復如是。心性本浄、客塵故染、後時清浄、除㆓客塵㆒耳、浄非㆓外来㆒本性浄故。是故不応怖畏。
偈曰、
已説㆘心性浄　而為㆓客塵染㆖
不㆘離㆓心真如㆒　別有㆗心性浄㆖

釈曰、譬如下水性自清、而為二客垢一所上濁 如レ是心性自浄、而為二客塵一所レ染。此義已成。由二是義一故、不下離二心之真如一別異心上謂依他相説為二自性清浄一。此中、応知、説二心真如一名レ之為レ心、即説二此心一為二自性清浄一。此心即是阿摩羅識。

この十八・十九頌はサンスクリット文では次のようになっている。

yathaiva toye lutite prasādite, na jāyate sā punar acchatânyataḥ |
malāpakarṣas tu sa tatra kevalaḥ, svacitta-śuddhau vidhir eṣa eva hi ‖ (XIII－18)
mataṃ ca cittaṃ prakṛti-prabhāsvaraṃ, sadā tad āgantuka doṣa-dūṣitam |
na dharmatā cittam ṛte' nya cetasaḥ, prabhāsvaratvaṃ prakṛtau vidhīyate ‖ (XIII－19)

例えば、濁らされて澄浄となった水に於いて、その再び清澄となるは他から生ずるのでなく、而も垢の取去られることが、其点に於いて、其全体であるが如く、自心の清浄に於いても実にこれが通則である。（十八頌）
自性清浄心は常にかの客塵の過失によって汚されるといはる法性心を離れては、他の心の自性に於いて、清浄なことが考えられない。（十九頌）　《宇井訳》

これらの偈頌について見ると、十八頌では自心浄（svacitta-śuddha）は離客塵（malāpakarṣa＝垢を取去られる＝amala）であると説かれ、漢訳の注釈において心性本浄が説かれているが、この注釈はサンスクリット本にはなく漢訳だけにある。十九頌では心性浄（prakṛti-prabhāsvara-citta）は客塵（āgantuka-doṣa）のために雑染されているが、心真如（dharmatā-citta, 法性心）を離れて別に心性浄（prakṛti-prabhāsvaratva）があるのではないと説かれる。更に、漢訳の十九頌の後半分（19cb）の注釈の中に阿摩羅識が説かれているが、その部分のサンスクリット文は次のようになっている。(24)

na ca dharmatā cittād ṛte 'nyasya cetaḥ paratantra-lakṣaṇasya prakṛti-prabhāsvaratuaṃ vidhīyate |

tasmāc citta-tathataivātro cittaṃ veditavyam |

法性心を離れて他の依他相の心の本性清浄性は考えられない。此故、ここにいう心は心真如に外ならぬと知るべきである。　《宇井訳》

この注釈によって明白なように漢訳の注釈の「即説二此心一、為二自性清浄一。此心即是阿摩羅識」はサンスクリット本に説かれないものである。これは多分、訳出者かまたは後人によって附加されたものと考えられる。[25] これによれば法性心（dharmatā-citta）、心真如（citta-tathatā）、自性清浄心（prakṛti-citta）が阿摩羅識と理解されていたことになる。また、『大乗荘厳経論』教授品第十五に、[26]

dvaya-grāha visaṃyuktaṃ lokottaram anuttaram |
nirvikalpaṃ malāpetaṃ jñānaṃ as labhate punaḥ || (XIV−28)
sâsyâśrayaparāvṛttiḥ prathamā bhūmir iṣyate |
ameyaiś câsya sā kalpaiḥ suviśuddhim nigacchati || (XIV−29)

彼は又二執を離れ、出世間で、無上であり、
無分別であって、垢を有しない智（malāpeta-jñāna）を得る。（二八頌）
これが即ち転依（āśraya-parāvṛtti）で、初地であるといわれる。
そして、この転依は無量劫によって極純浄（su-viśuddha）に達する。（二九頌）　《宇井訳》

とある。malāpeta-jñāna は amala-jñāna と同じ意味である。また、同じ品に、[27]

traidhātukâtmasaṃskārān abhūtaparikalpataḥ |
jñānena suviśuddhena advayârthena paśyati || (XIV−32)

三界に属する諸の自行を非実の妄分別として、

極純浄な無二の義の智（su-viśuddha-advayartha-jñāna）によって見る。（三二頌）《宇井訳》

とある。そして、この偈頌の注釈に su-viśuddha-jñāna は出世間〔智〕（lokottaratva）であると説明している。また、「菩提品」第十に(28)、

buddhatvaṃ śukla-dharma-pravaraguṇayutā, āśrayasyânyathāptis
tat-prāptir nirvikalpād viṣaya sumadṛto, jñānamārgāt suśuddhat ‖（Ⅸ－12, c－d）

最優の功徳ある白法と結合せる仏たるもの（buddhatva）が所謂の転変に達する、其到達は極大な境に対し無分別であるから、極清浄の智の道（suśuddha-jñāna-mārga）であるからである。（一二頌、c－d）《宇井訳》

とある。この viśuddha と amala について、「述求品」第十一に(29)、

jñeyaṃ heyaṃ atho viśuddhyam
amalaṃ yac ca prakṛtyā matam｜
yasyâkāśa-suvarṇa-vāri-sadṛśī kleśād viśuddhir matā ‖（Ⅺ－13, c－d）

それ〔煩悩〕は知らるべきもの、捨てられるべきものである。そして、本性は極清浄であり、無垢であると考えられる。

それは虚空と金と水とに相似するのもであり、〔それは〕煩悩〔を捨てること〕から極清浄であると考えられる。

（十三頌、c－d）

この偈頌から viśuddha と amala は同義語であることが知られる。このことは『瑜伽論』の viśuddha-vijñāna（浄識）と阿摩羅識（amala-vijñāna）と漢訳した真諦の見解は不当でなかったことを意味している。しかし、だからと言って、amala-vijñāna なる識がインドにおいて説かれていたと言うのではないことに留意しておきたい。

これによって、自心の浄（svacitta-śuddha）は離客塵（malāpakarsa＝amala）であると説かれ、これは、心性

本浄のものであると理解された。さらに、心性浄（prakṛti-prabhāsvara-citta, 自性清浄心）は心真如であると説かれるがサンスクリット本では dharmatā-citta（法性心）となっている。また、これらは心性浄（prakṛti-prabhāsvaratva）であると説かれている。サンスクリット本には相当する文章はないが、これらの「心」は自性清浄心であり、阿摩羅識であると解説されている。ここで我々は『十八空論』において『中辺分別論』の偈頌 prabhāsvaratva-citt を阿摩羅識是自性清浄心と説いていることを想起する。更に、垢を有しない智（malāpeta-jñāna）は amala-jñāna と同義語と見做されるが、これが転依（āśraya-paravṛtti）であって、この転依から su-viśuddha に達するものであると説かれる。更に、su-viśuddha は無二の義の智（su-viśuddha-advayārtha-jñāna）であると説かれ、これは注釈によれば su-viśuddha-jñāna と説かれている。そして、su-viśuddha-jñāna-mārga は仏そのもの（buddhatva）であると説かれる。故に、su-viśuddha-jñāna に留意するものである。更に、この viśuddha は amala と同義語であることから su-viśuddha-jñāna は amala-jñāna とも見做されるのである。

三、『中辺分別論』

更に、この無垢（amala）の思想について、『中辺分別論』と『大乗荘厳経論』に説かれる有垢真如と無垢真如の二諦的理解に注意することにしよう。これについての『中辺分別論』の考え方は如来蔵の在纏と出纏を説く『如来蔵経』に求められると考えられる。それが唯識説によって組織された『中辺分別論』・『大乗荘厳経論』に取り入れられ、組織化されたものである。そして、それが『宝性論』において如来蔵思想の体系化の中で採用されるという経過を取ったのではないかと考えられる。このような仮説のもとに少しく考えてみよう。

『中辺分別論』において、有垢・無垢は第一章十六頌に次のように説いている(30)。即ち、

saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca samalā nirmmalā ca sā |

abdhātu-kanakâkāśa-śuddhivac chuddhir iṣyate ‖ (I －16)

雑染であると清浄であると、それは有垢と無垢である。

水界と金と虚空との清浄であるように清浄と認められている。(I －16)

と説いて、雑染である (saṃkliṣṭa) ことを有垢 (samala) と説き、清浄である (viśuddha) ことを無垢 (nirmala) と説いている。そして、それは水界と金と虚空との清浄性を清浄なものと認めると説いている。この偈頌の前半の『安慧釈』は次のように解説している。[31] 即ち、

āśrayaparavṛttiparavṛttyapekṣayā samalā ca prahīṇamala ca vyavasthāpyate | yeṣām aviduṣāṁ grāhyagrāhakābhiniveśarāgādikleśamalinānāṁ cittasaṃtanānām apratipattivipratipattidoṣāc chūnyatā na prakhyāti tān prati samalā vyavasthāpyate | yeṣām āryāṇāṁ tattvajñānād aviparitaccetasāṁ sūnyatā nirantaram ākāśavad virajaskā prakhyāti tān prati prahīṇamalety ucyate | evaṁ śūnyatāyā āpekṣikā saṁleśa viśuddhayor draṣṭavyā | na malinasvarūpatvena prakṛtya prabhāsvaratvāt |

未転依と転依とに因りて有垢なると垢の断滅したるとを安立す。智無くして所取能取に現貪し、貪等の煩悩に由りて心相続の有垢となれる人々には、その無解と邪解との過失故に空性顕現せざるとき、彼等に対して〔空性の〕有垢〔なる位〕は安立せらる。〔然るに〕諸聖人は真性の覚知よりして心不顛倒なれば、空性虚空の如く塵無く断絶無く顕現するとき、それら〔聖人〕に対して〔空性の〕垢断滅せりと言う。かくの如く空性は雑染と清浄とに相待するものなりと見るべし。〔されど〕本性明亮なるを似て有垢の自性として〔見るべき〕にあらず。

≪山口訳≫

と説いて、未転依と転依との相違を明らかにしている。その未転依とは有垢である。それは凡夫に属するもので、智

がない者であり、所取能取に現われる煩悩による心の相続である。この無解と邪解によって空性を顕現しないことから空性の有垢であることが説かれている。これに対して、転依とは無垢である。それは聖人に属するもので、智が有る者であり、真性の覚知による心の不顚倒であるから、空性は虚空のように無塵・無断絶に顕現するから空性の垢の断滅を説くと言う。この空性は共相であって雑染と清浄とを有している。しかし、それは本性明亮（prakṛtya prabhāsvatva）であるから無垢であって有垢でないと説いている。この『安慧釈』の転依＝聖人＝清浄＝本性明亮は『決定蔵論』における阿摩羅識を表明する様式に似ているようである。また、この外に、転依が無垢なる真如であることを次のように説いている。[32] 即ち、

āśrayaparāvṛttir bodhiḥ | āśrayo nirmalatathatā |

菩提は転依なり。無垢なる真如は〔所〕依なり。　《山口訳》

とあり、また、[33]

prāpti paramārtho nirvāṇam | ekāntanirmala-tathatāśrayaparāvṛtti-lakṣaṇam |

得勝義は涅槃なり、畢竟じて無垢なる真如、即ち転依の相なり。　《山口訳》

と説いて、転依は無垢なる真如であると説いている。そして、この二種の真如は、一つのものであると説く[34]、即ち、

dharmadhātoḥ prakṛtipariśuddhatvāt samalāmalāvasthayor viśeṣābhāvāt | ata evāsau nityaṁ tathaiveti kṛtvā tathātety ucyate |

法界は自性として清浄なるが故に、垢有るときも垢無きときも殊別無きが故なり。故にそは常に如なりとて真如と称す。　《山口訳》

と説いている。これは自性はすべてにあるものであり、しかも、それは有垢と無垢とがあり、それは本来的には清浄を自性としているものであり、それは本性清浄（prakṛti-prabhāsvaratva）であると説いている。後節で論究する

ように、この prakṛti-prabhāsvaratva は『十八空論』において、阿摩羅識是自性清浄心と説かれるものでもあると考えられる。

次に、『大乗荘厳経論』第十二章に『中辺分別論』の第一章第十六頌に相似する偈頌がある。(35) 即ち、

tatvam yatsatatam dvayena rahitam bhrānteś ca saṃniśragaḥ
śakyam naiva ca sarvathābhilapitum yaccāprapañcātmakam ||
jñeyam heyamatho viśodhyamamalam yacca prakṛtyā matam
yasyākāsasuvarṇavārisadṛśī kleśādviśuddhir matā ||

真実はすべて常に二を離れたもので、そして迷乱の依止であり、而も全く言説するを得ないし、又それは無戯論を性とするものである。
知らるべきもの、捨てらるべきもので、又それは本性上清浄にせられた無垢のものであるといはれる。
それには虚空と金と水とに相似することがあり、煩悩から極清浄であると考えられる。(XI－13)　《宇井訳》

と説いている。そしてこれは次のように解説されている。(36) 即ち、

satatam dvayena rahitam tatvam parikalpitaḥ svabhāvo grāhya grāhakalakṣanenātyantamasatvāt | bhrānteḥ saṃniśrayaḥ paratantrastena tatparikalpanāt | anabhilāpymaprapañcātmakam ca painiśpannaḥ svabhāvaḥ | tatra prathamam tatvam parikṣeyam dvitīyam praheyam tṛtīyam viśodhyam cāgantukamalādviśuddham ca prakṛtyā yasya prakṛtyā viśuddhasyākāśasuvarṇa-vārisadṛśī kleśād viśuddhiḥ | na hy ākāśādīni prakṛtyā aśuddhāni | na cāgantukamalāpagamādeṣām viśuddhirneṣyata iti | (Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra)

真実は常に二を離れたものであるとは、分別の自性であり、所取と能取との相によって、畢竟して非有であるか

らである。迷乱の依止であるとは依他の自性であり、これによってそれが分別せられるからである。離言説でありまた無戯論を性とするものとは、真実の自性である。此中で、第一の真実は遍知せらるべきもの、第二は捨てらるべきもの、第三は清浄にせらるべきもの、又本性上客塵の垢から清浄になって居る。その本性上の清浄に、虚空と金と水とに相似点があって、煩悩から清浄になって居る。何となれば、虚空等は本性上不清浄ではなく、又、客塵の垢から離れて居るから、これ等のものの清浄がいはれないのではない、というのである。《宇井訳》

と説かれている。ここでは転依の説明は全く見ることができない。しかし、三自性が説かれて唯識説的である。また後半は如来蔵説的である。この有垢真如・無垢真如の学説は更に『宝性論』に受継がれたようである。『宝性論』第一章三宝品に、[37]

samalā tathatātha nirmalā vimala Buddha-guṇa jina-kriyā |
viṣayaḥ paramārtha-darśināṁ śubha-ratna-traya-sargako yataḥ ||（I －23）

有垢〔の真如〕と無垢の真如と離垢なる仏の功徳と勝者の所作とは、第一義を見る〔仏の〕境界であって、それは善浄なる三宝〔への帰依心〕を生ずる者である。（I －23）

と説かれている。これは先に引用した『中辺分別論』の偈頌を彷彿させる。そして、この偈頌の注釈[38]は、

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-
kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate | nirmalā
tathatā sa eva buddha-bhūmav āśraya-parivṛtti-
lakṣaṇo yas tathāgata-dharma-kāya ity ucyate |

この中で、有垢の真如とは煩悩蔵を離脱しないところの境界であって、如来蔵と説かれる。それとまったく同等のものが無垢の真如であって、仏地における転依の相であって、如来の法身と説かれる。

と説いて、全体を真如と見る。そして、その真如は有垢と無垢と見做される。その有垢真如は煩悩蔵を離脱しない性であって、如来蔵である。それと全く同等のものが無垢真如であり、仏地における転依相であって、如来の法身であると説いている。この無垢真如即ち出纏位の如来の法身は仏地における転依相に等しいと説くのは唯識的であり、この転依は『如来蔵経』の中に説かれていない。このように『宝性論』の有垢無垢の真如は『中辺分別論』・『大乗荘厳経論』からの影響があったと考えられる。そして、この無垢真如 nirmala-tathatā は śuddha であり、聖人のものであり、śūnyatā であり、prakṛti-prabhāsvaratva であり、āśraya-parāvṛti であり、āśraya-parāvṛti-lakṣana であり、tathāgata-dharma-kāya であると説かれている。これらの言語は既述のように阿摩羅識と相応するものである。また、この二種の真如と阿摩羅識に関して、阿摩羅識には有垢真如を意味するものと無垢真如を意味するものとがあると説いている。このような如来蔵思想が真諦の唯識学説の中に採用されたものと考えられる。(39)

四、『勝鬘経』

この『勝鬘経』は『転識論』にその名前があげられて、無明住地に関する引用があることから、真諦がこの経典を知っていたことが明白である。(40)

この経典は前後三回訳出されている。第一訳は北涼の曇無讖 Dharmakṣema(41)(三八四―四三三)が玄始元年(四一二)から義和三年(四三三)の間に訳出したものであるが早く失われた。第二訳は宋の玄嘉十三年(四三六)に求那跋陀羅 Guṇabhadra(三九四―四六八)によって訳出された。また、第三訳は唐の菩提流志 Bodhiruci(―六九三―七二七)が改訳したものである。(42)この内、長く流布したのは第二訳である。この経典にはチベット訳本がある。『転識論』におけるこの経の引用文は非常に短文の要文であるからいずれのものによったかは明白にならないが、この両漢訳は類似していることから同本異訳であろう。

私は阿摩羅識の原語として amala-jñāna（浄智）を考えたのであるが、両漢訳によれば浄智が一切の声聞・独覚の智であると説かれる。これまでの論述から浄智は如来智でなければならないと考えるのであるが、この経典は異なっているのでこれについて考えて見てみよう。

この経典は如来に属する智として如来蔵智（如来空智）が説かれる。これは二種の如来空智とされて、空如来蔵智と不空如来蔵智として説かれる。これに対して浄智は阿羅漢と辟支仏の智であって如来蔵を見ないものであると次のように説いている。「顛倒真実章」第十二（求那跋陀羅訳）[43]に、

一切阿羅漢、辟支仏浄智者、於二一切智境界及如来法身一本所レ不レ見。

とあり、これに相応するチベット訳本は次の通りである、

bcom ldan ḥdas thams cad mkhyen paḥi ye śes kyi yul daṅ || de bshin gśegs paḥi chos kyi sku ni | ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas thams cad kyi śes pa dag pas kyaṅ sṅon ma mthoṅ lags so |

世尊よ、一切智智の境〔界〕と如来の法身は一切の声聞と独覚の浄智（śes pa dag pa, śuddha-jñāna）によっても、いまだかつて見ざるものである。

とある。また、次のようにも説いている。[44]

世尊浄智者、一切阿羅漢辟支仏、智波羅蜜。此浄智者、雖レ曰二浄智一、於二彼滅諦一、尚非二境界一。

とあり、これに相応するチベット訳本は次のようである。

bcom ldan ḥdas śes pa dag pa shes ba gyi ba ni | ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas thams cad kyi śes pa ḥi pha rol tu phyin pa lags te | ḥdi ltar śes pa dag pa lags so | bcom ldan ḥdas sdug bsṅal ḥgog paḥi bden pa ni | śes pa dag pa deḥi spyod yul yaṅ ma lags | yul yaṅ ma lags na |

世尊よ、浄智（śes pa dag pa）と言うのは一切の声聞と独覚との智波羅蜜であって、それが浄智である。

世尊よ、苦の滅諦においてその浄智は〔仏の〕境界に非ず、境に非ず。

とある。このように浄智（śes pa dag pa, śuddha-jñāna）は声聞と独覚とに属する智で仏に属する如来蔵空智と異なるものと見做されているのは不思議である。śuddha, viśuddha は amala の同義語として仏に属する智を意味しているものと考えられるものであるが、この経典は仏に属するものとして如来蔵空智を説き、声聞・独覚に属するものとして浄智を説いている。次に論ずる『宝性論』においても śuddha は仏に属する智を明らかにするものであり、また『大乗密厳経』巻上においても「是の一切の如来は浄智の妙相なり[45]」と説かれて、如来に属するものである。真諦が『転識論』において『勝鬘経』を引用しているのは無明住地に関してであるから、この浄智についてなにも明らかにしていないのは残念である。このことは他の経論と『勝鬘経』との思想においていかに係り合うかよく理解できないが、いまはこのような事実があることを指摘するにとどめる。

五、『宝性論』

この論書は『勝鬘経』のように真諦訳の諸論書の中に名前を上げて引用されていない。しかし、周知のように『仏性論』と深い関係にある[46]。更に真諦がこの論書を熟知していたことが証明されているのでそれに従うものである。我々はこの論書において阿摩羅識の原意義をもっともよく現わしていると考えられる amala-jñāna がいかに説かれているかを尋ねるものである。

「第二章如来蔵品」の始めに一切衆生有如来蔵を説いている[47]。即ち、

buddha-jñānântargamāt sattva-rāśestan-
nairmalyasyâdvayatvāt prakṛtya |
bauddhe gotre tat-phalasyôpacārād

uktāḥ sarve dehino buddha-garbhāḥ ‖ (Ⅰ－27) ‖

一切の衆生に仏智が内在するが故に
　その無垢であることが自性として不二性であるが故に、
仏の種性において、その果を仮説するが故に、
　一切の有身者は仏蔵を有すると説かれる。(Ⅰ－27)

このように一切衆生(sattva-rāśi)に仏智(buddha-jñāna)があり、無垢(nairmalya＝amala)であり、自性として不二性がある。一切の有身者(sarva-dehin)は平等に仏蔵(buddha-garbha＝如来蔵)を有すると説いている。この仏種性(buddha-gotra)において仏蔵があると説くのは種性の差別を言うのではなくして、一切衆生(sarva-dehin)に仏種性が有るとしたところの仏性ということである。故に、これは唯識説の『瑜伽論』や『成唯識論』等に説かれる五姓各別説を否定して「一切衆生に悉く仏性如来蔵が有る」ことを示したものである。そして、その仏性(buddha-gotra)は無垢なるものであり、仏蔵であり、如来蔵であることを明らかにしている。また「第三章菩提品」に、(48)

acintyaṁ nityaṁ ca dhruvam atha śivaṁ śāśvatam atha
praśāntaṁ ca vyāpi vyapagata-vikalpaṁ gagamavat |
asaktaṁ sarvatrāpratigha-paruṣa-sparśa-vigataṁna
dṛśyaṁ na grāhyaṁ śubham api ca buddhatvam amalam ‖ (Ⅱ－29)

不可思議であり、そして、常住であり、恒常であり、また清浄であり、また常続であり、そして、寂静であり、周編であって妄分別を離れていること虚空の如く、無着であり、一切処に於いて礙無く麁触を離れたものであり、不可見であり、不可取であり、更に善浄である仏そのものは無垢である。(Ⅱ－29)

とある。ここで仏そのもの（buddhatva）は無垢（amala）であると説いている。そして、śubham api ca buddhatvam amalam を漢訳では「仏浄心ハ無垢ナリ」と訳されている。この偈頌の解説として八つの注釈の偈頌が説かれている。その偈頌の中に、(49)

acintyam anugantavyaṁ tri-jñānâviṣayatvataḥ |
sarva-jñā-jñāna-viṣayaṁ buddhatvaṁ jñāna-dehibhiḥ ‖（Ⅱ－31）

三慧の境界でないから、不可思議と了解されるべきである。
一切智智の境界である仏そのものとは智を身体としたものである。（Ⅱ－31）

と注釈されて、仏そのもの（buddhatva）は智を身体としたもの（jñāna-dehin）であると説き、続いての注釈の偈頌に、(50)

adṛśyaṁ tad arūpitvād agrāhyam animitataḥ |
śubhaṁ prakṛti-śuddhatvād amalam mala-hānitaḥ ‖（Ⅱ－37）

それ（仏）は色がないから見ることができない、相がないから取られることがない。
〔それは〕自性清浄であるから善浄であり、垢を遠離しているから無垢である。（Ⅱ－37）

と説かれる。これにより自性清浄（prakṛti-śuddhatva）と無垢（amala）が同じく仏そのもの（buddhatva）を明らかにするものである。また、「第二章菩提品」の第十八頌の如来そのもの（tathāgatatva）を解説して、(51)

tad-abhāvād dhruvaṁ jñeyaṁ śivaṁ śāśvatam acyutam |
padaṁ tad amala-jñānaṁ śukla-dharmâspadatvataḥ ‖（Ⅱ－26）

それが無いことから、恒常であり、寂静であり、常続であり、不退であると知るべきである。
その処が無垢智であり、清浄なる法の住処である。（Ⅱ－26）

と説いている。この amala-jñāna は漢訳では浄智と訳されている。また、チベット語訳では dri med śes となっている。この amala-jñāna は *Bodhisattva-bhūmi* において、菩薩行と菩薩地を超えて、如来行と如来地に入るものとして説かれている。『瑜伽経』と『宝性論』は唯識説と如来蔵説とを代表する論書であるが、amala-jñāna をともに仏そのもの（buddhatva, tathāgatatva）を意味していることは全く同じである。

以上、一切衆生に仏智（buddha-jñāna）が内在するものであり、それは仏の種性（buddha-gotra）であり、無垢（nairmalya＝amala）であり、それが仏蔵（buddha-garbha）であると説かれる。この仏蔵とは如来蔵のことである。そして、無垢（amala）は仏そのもの（buddhatva）を意味するものであり、それは智を身体としたもの（jñāna-dehin）である。また、それは自性清浄（prakṛti-śuddhatva）であり、垢を遠離している（mala-hanita）から無垢なるもの（amala）である。更に、如来そのもの（tathāgatatva＝buddhatva）は清浄なる智（amala-jñāna, 浄智）であると説かれる。このように仏そのもの（buddhatva＝tathāgatatva）は無垢（amala）と表現されるものである。そして、それは jñāna-dehin であり、amala-jñāna であると説かれるものである。この amala-jñāna こそが真諦によって阿摩羅識として彼以前の唯識説の上に付加されたものではなかったかと考えるものである。

六、『大乗密厳経』

この経典は真諦が中国に来た以後の訳出である。この『大乗密厳経』三巻には、唐の地波訶羅（Divākara, 日照、六七六—六八八年間訳出）訳と唐の不空金剛（Amoghavajra, 七六二—七六五年間訳出）訳との漢訳二本が現存している。この経典は『楞伽経』と同じく阿頼耶識と如来蔵が説かれている。この経典の成立について、常盤大定氏は『楞伽経』成立（四〇〇年以後）の後、地波訶羅が中国に入る以前（六〇〇年）の期間の成立としている。[52] この推定

に従って見ると『大乗密厳経』は真諦の誕生（四九九年）の頃にはすでに成立していたとも考えられることになる。この事は真諦の九識説に関して見ると非常に重要なことになる。

　地波訶羅訳に九識に関して「心有八種、或復有レ九」とあり、不空訳には「八種九種心」と説いている。(53)この場合も『楞伽経』のように具体的に九識の内容を明らかにしていないのでなんとも言いかねる。しかし、心に八種九種を説くことは『楞伽経』の所でも明らかにした理由で非常に重要である。

　この経典には無垢智と如来蔵とがと説いている。この漢訳部分は両訳共に同一文章である。即ち、『大乗密厳経』巻下に、(54)

　如来清浄蔵　亦名二無垢智一　常住無二始終一
　離二四句言説一　仏説二如来蔵一　以為二阿頼耶一
　悪慧不レ能レ知二　蔵即阿頼耶一　如来清浄蔵
　世間阿頼耶　如三金与二指環一　展転無二差別一

とある。これに対してチベット訳には、

| kun gshi rtag pa ma yin ḥgyur || sṅon med ḥjig med rtag pa ste |
| mthaḥ bshi rnam par sṅaṅs pa yin || de bshin gśegs paḥi sñiṅ po dag |
sprul pa ye śes sgrar yaṅ grag | phan tshun sñiṅ po tha mi dad |

阿頼耶〔識〕は常でなく、始めがなく、こわれることがなく、常住である。四句を完全に離れる。如来蔵は清浄である。変化智 sprul pa ye śes (nirmana-jñāna) は音と響きとのように互に〔如来〕蔵と差別がない。

とある。変化智 sprul pa ye śes (nirmana-jñāna) を如来蔵であると説くが両漢訳共に無垢智とあることから、本来 nirmala-jñāna とあったものをチベット語に訳する時に変化したものと思われる。これは真諦が中国に入った以

後のものではあるが『楞伽経』と共に八種九種心が説かれることと amala-jñāna が如来蔵と明白に説かれていることは彼の学説がインドにその源流が求められ、このような見方をする人々がいたのではないかと考えれるのである。しかし、「九識」という称呼は、真諦自身の注釈（『転識論』等や『九識義記』）の所に出ていることから、彼がもたらした原典に具体的にはなかったものであろう。

一般に amala-jñāna は如来蔵を意味するとは言えないが、一切衆生に仏性如来蔵ありと説かれる偈頌に buddha-jñāna や buddha-garbha が amala と同義に説かれていることからも考えられるが、真諦に限って見た場合に amala-jñāna の持つ意味と音訳によって阿摩羅識の訳語が考えられたのであろう。それは「阿摩羅識是自性清浄心」と訳出されたものである。如来蔵思想の内部では amala-jñāna は出纒位の法身であり、在纒位の如来蔵と区別される。しかし、彼は『摂大乗論世親釈』において自性清浄を如来蔵と解釈していること[55]から在纒位の如来蔵の出纒をした位として阿摩羅識を説いたようである。[56]これは『宝性論』第一章三宝品の二十二偈頌の注釈に[57]、有垢真如は如来蔵であり、それと同じものが無垢真如であり、清浄であり、転依の相であり、如来の法身であると説いているものと同義であることからも頷ける。

第二項　阿摩羅識の原語と意味

阿摩羅識の原語を尋ねるにはサンスクリット本またはチベット訳本と対照できる『決定蔵論』・『十八空論』・『転識論』・『摂大乗論』等の論書をもとに考察するのが最も適当である。この節ではこれらの諸論書によって考察を行う次第である。

一、『決定蔵論』

『決定蔵論』三巻は『瑜伽師地論』摂決択分巻第五一から巻第五四までの異訳である（以下『瑜伽論』と略称）[58]。『瑜伽論』における転依と転依力と浄識の三語が『決定蔵論』において阿摩羅識として訳されている。この論の摂決沢分にはサンスクリット・テキストがないので、チベット訳本によって原語探求の手立てとする。このためにチベット訳とその和訳を示し、次に『決定蔵論』と『瑜伽論』の対照を示す[59]。

（一）|gnas gyur ma thag tu kun gshi rnam par śes pa spaṅs par brjod par bya ste | de spaṅs paḥi phyir kun nas ñon moṅs pa thams cad kyaṅ spaṅs par brjod par byaḥo || kun gshi rnam par śes pa deḥi gnas ni gñen po daṅ | dgra bos brgyud par rig par byaḥo |

転依（gnas gyur pa, āśraya-parivṛtti）はただちにアラヤ識を断ずると説かれる、それ〔アラヤ識〕を断ずるが故に一切の雑染をもまた断ずると説かれるべきである。〔転依は〕そのアラヤ識の住処（gnas, āśraya）を対治し、〔アラヤ識の〕反対のもの（dgra bo, pratyamitra）と相応すると知るべきである。

『瑜伽論』第五十一

転依無間当ㇾ言㆔已断㆓阿頼耶識㆒。由㆓此断㆒故当ㇾ言㆔已断㆓一切雑染㆒。当ㇾ知転依由㆓相違㆒故、能永対㆓治阿頼耶識㆒。

『決定蔵論』巻上

断㆓阿羅耶識㆒即転㆓凡夫性㆒捨㆓凡夫法㆒阿羅耶識滅。此識滅故一切煩悩滅。阿羅耶識対治故證㆓阿摩羅識㆒。

（二）|kun gshi rnam par śes pa ni mi rtag pa daṅ | len pa daṅ bcas pa yin la | gnas gyur pa ni rtag

pa daṅ len pa med pa yin te | de bshin ñid la dmigs paḥi lam gyis bsgyur baḥi phyir ro |
アラヤ識は無常であり、有執であるが、転依（gnas gyur pa）は常であり、無執である、真如を得る道が出現するからである。

『瑜伽論』第五十一	『決定蔵論』巻上
又阿頼耶識体是無常有取受性、転依是常無取受性、縁二真如境一聖道方能転依故。	阿羅耶識是無常是有漏法、阿摩羅識是常是無漏法、得二真如境一道故証二阿摩羅識一。

（三）|kun gshi rnam par śes pa ni gnas ṅan len daṅ ldan pa yin la gnas gyur pa ni gnas ṅan len thams cad daṅ gtan bral ba yin no ||
アラヤ識は麁重を有し、而して、転依（gnas gyur pa）は一切の麁重を究竟遠離するものである。

『瑜伽論』第五十一	『決定蔵論』巻上
又阿頼耶識恒為二一切麁重一所レ随、転依究竟遠二離一切所レ有麁重一。	阿羅耶識為三麁悪苦果之所二追遂一、阿羅耶識無レ有二一切麁悪苦果一。

（四）|kun gshi rnam par śes pa ni ñon moṅs pa rnams kyi ḥjug paḥi rgyu daṅ lam gyi ḥjug paḥi rgyu ma yin la | gnas gyur pa ni ñon moṅs pa rnams kyi ḥjug paḥi rgyu ma yin pa daṅ | lam du ḥjug paḥi rgyu yin de | gnas paḥi rgyu ñid yin pa daṅ | skyad paḥi rgyu ñḥid ma yin paḥi phyir ro |

アラヤ識は諸の煩悩の起る因であり、而して〔聖〕道の起る因ではなく、一方、転依（gnsa ryur pa）は諸の煩悩の起る因とはならず、（聖）道の起る因である。それは〔何故かと云えば、聖道の〕住処としての因性であり、〔聖道の〕生ずる因性ではないからである。

『瑜伽論』第五十一

又阿頼耶識是煩悩転因、聖道不転因、転依是煩悩不転因、聖道転因、応知但是建二立因性一非二生因性一。

『決定蔵論』巻上

阿羅耶識而是一切煩悩根本不下為二聖道一而作中根本上、阿摩羅識亦復不レ為二煩悩根本一、但為二聖道一得道得レ作二根本一、阿摩羅識作二聖道依因一不レ作二生因一。

（五）kun gshi rnan par śes pa ni dge ba daṅ luṅ du ma bstan paḥi chos rnams la dbaṅ mi byed la | gnas gyur pa ni dge ba daṅ luṅ du ma bstan paḥi chos thams cad la dbaṅ byed paḥo | … | gnas ṅan len thams cad daṅ bral shiṅ… |

アラヤ識は善と無記の諸法において自在を作さず、一方、転依（gnas gyur pa）は善と無記の一切法において自在を作す。…一切の麁重を永く遠離し、而して…。

『瑜伽論』第五十一

又阿頼耶識令下於二善浄無記法中一不上レ得二自在一、転依令下於二一切善浄無記法中一得中大自在上。…一切麁重永遠離故、

『決定蔵論』巻上

阿羅耶識於二善無記一不レ得二自在一。…捨二離一切麁悪果報一得二阿摩羅識之因縁一故、

（六）|de ltar na kun nas ñon moṅs paḥi rtsa ba rnam par gshag ba daṅ | ḥjug pa daṅ | rtogs pa daṅ bsgom pa daṅ | yid la byed pa rnam par bshag pa daṅ | gnas gyur pa rnam par bshag pas kyaṅ kun gshi rnam par śes paḥi kun nas ñon moṅs ba rnam par ldog pa rnam par gshag par rig par byaḥo |

斯くの如くなれば、雑染の根本をあらわすことと趣入と通達と修習と作意を安立することと、転依（gnas gyur pa）を安立することによって、また、アラヤ識の雑染を還滅せしむることをあらわすと知るべきである。

『瑜伽論』第五十一

如㆑是建㆓立雑染根本㆒故、趣㆓入通達修習㆒作意故、建㆓立転依㆒故、当㆑知建㆓立阿頼耶識雑染還滅相㆒。

『決定蔵論』巻上

一切煩悩相故、入㆓通達分㆒故、修㆓善思惟㆒故、證㆓阿摩羅識㆒故、知㆘阿羅耶識与㆓煩悩㆒倶滅㆖。

（七）chos thams cad kyi sa bon yod par rig par bya ste | sa bon de dag ni ma spaṅs pa daṅ | spaṅ bar bya ba ma yin paḥi chos de dag daṅ ci rigs su ldan par rig par byaḥo |

一切の法の種子は存在することを知るべきであり、それ等の種子はいまだ断じないものと断ぜられるべきものでないとの諸法とに適宜に随って具することを知るべきである。

『瑜伽論』第五十一

諸法種子一切皆依㆓阿頼耶識㆒。又彼諸法若未㆓永断㆒、若非㆓所断㆒、随㆓其所応㆒所有種子随逐応㆑知。

『決定蔵論』巻上

諸世俗法阿羅耶識悉為㆓根本㆒、一切諸法出世間者無㆓断道㆒法、阿摩羅識以為㆓根本㆒。

（八）ḥjig rten las ḥdas paḥi chos skyes pa rnams kyis rjes su ḥjug pa ni gnas gyur paḥi stobs bskyed pa las rig par bya ste | de yaṅ kun gshi rnam par śes paḥi gñen por gyur pa daṅ | kun gshi ma yin pa daṅ | zag pa med paḥi dbyiṅs daṅ | spros pa med pa shes byaḥo |

もろもろの出世間の所生の法が持続するのは転依の力（gnas gyur paḥi stobs bskyed pa, āśrayaparivṛtti-balādhāna）によるものと知るべきであり、而して、それはまたアラヤ識を対治せるものか、またアラヤ（識）に非ざるもの、また無漏界、更に無戯論であると言われる。

『瑜伽論』第五十二

若出世間諸法、生已即便随転、当レ知由三転依力所二任持一故。然此転依与二阿頼耶識一互相違反対二治阿頼耶識一名三無漏界離二諸戯論一。

『決定蔵論』巻中

説下出世法所生相続依二阿摩羅識一而能得上住、以下此相続与二阿羅耶識一而為中対治上自無二住處一是無漏界、無二悪作務一離二諸煩悩一。

（九）deḥi gñen por gtogs pa rnam par śes pa rnam par dag pa gaṅ yin pa de ni gnas ba ma yin pa shes byaḥo |

それの対治に属する清浄なる識（rnam par śes pa rnam par dag pa, viśuddha-vijñāna）はいかなるものといえども、それは不住といわれる。

『瑜伽論』第五十四

又復対治所摂浄識名二無所住一。

『決定蔵論』巻下

阿摩羅識対三治世識一甚深清浄説名二不住一。

この対照によって『瑜伽論』の dgra bo（=pratyamitra, 相違）と gnas gyur pa（=āśraya-parivṛtti, 転依）と gnas gyur pahi stobs bshyed pa（=āśrayaparivṛtti-balādhāna, 転依力）と rnam par śes pa rnam par dag pa（=viśuddha-vijñāna, 浄識）の四語が『決定蔵論』において阿摩羅識と訳出されたことを知ることができる。初めに dgra bo (pratyamitra) は「反対のもの」と言う意味であるが、玄奘はこれを相違と訳し、真諦は阿摩羅識と訳したのである。本来の意味は転依はアラヤ識の反対のものであるとの意味である。故にアラヤ識を遠離して反対のものである清浄識となったものが転依であると言うようにも理解できる。故に転依と転依力が阿摩羅識と訳出されているのであるが、この転依の原語には āśraya-parivṛtti と āśraya-parāvṛtti との二種があることが明らかにされている。高崎直道氏によれば āśraya-parivṛtti は古い用例で、真諦・如来・法身・覚者性等の顕現・現成を強調し、真如を主体と見た場合であり、これは如来蔵・如来性の意味であり、āśraya-parāvṛtti は種子の消滅・アラヤ識の寂滅・種子等の転換を強調し、種子を主体と見た場合であり、得智を意味していると説かれる。[60] 更に、これについて勝呂信静氏は、この転依の二語（―parivṛtti, ―parāvṛtti）は基本的に転換・変化を中心の意味とする同義語であって、しいて、これに相違を見い出す必要はないのではないかと言う立場を明らかにしている。そして、転依の持つ意味を説いている。「転依は所依がその反対のものに（矛盾概念に）転換すること、またはその転換の結果を意味すると理解し得よう」と説き、また「かくて転依は現象的なものの非現象化と非現象的なものの現象化という相反するはたらきを同時に意味し、そして両者を統一するものと理解される。」と説き、また「唯識文献における転依の説明の一般的表現は、あるもの（甲）が滅し、あるもの（乙）が生ずるという形に要約できる。つまり変化・転換の過程における積極面が生起、消極面が消滅である。」と説かれる。[61] これを『転識論』について見ると境智無差別（阿摩羅識）と如如智と転依を同一に説いている所から、転依の二種の原語（―parivṛtti, ―parāvṛtti）を明確に区別していないようである。[62]

なお、この転依は唯識学派以前から用いられていたものを唯識学派が受けつぎ、それを唯識説的に意義づけたものである。āśraya は一般的に生命・肉体・心身の組織等を意味すると見られる。故に転依とは修道の過程における心身の変化というのがその基本的な意味であると理解されよう。これが唯識学説に用いられることによって、āśraya（所依）は現象的存在であって、教義的には種子・アーラヤ識・（真諦）をさすと見られることになる。そして、転依の結果は悟りを意味するものとして、法界・涅槃・法身・真如等の証得を意味し、それと同質のもののように見做される。parivṛtti または parāvṛtti は作用・現象の意味を持つもので、この語の意味する「変化」の観念は（ちょうど転変 pariṇāma の語が広い意味を持つように）さまざまの作用の意味を含むものであり、この語には積極的な生起の作用と消極的な消滅・除去の作用があると説かれる。[63]

次に、（九）の浄識について見ると『瑜伽論』に浄識とある所が、『決定蔵論』に阿摩羅識とあって非常に注目される。宇井伯寿氏はこの所の漢訳両論の対照のみによって阿摩羅識の原語は amala-vijñāna であったであろうと推定された。[64] しかし、チベット訳本から明白なようにそれは viśuddha-vijñāna である。[65] そして、後に触れるように、『瑜伽論』における煩悩を対治したところの対治識（gñen poḥi rnam par śes pa, pratipakṣa-vijñāna）は清浄（rnam par dag pa, viśuddha）であると説かれる。[66] その viśuddha-vijñāna は『成唯識論』第三において浄位の第八識と説かれる浄識・無垢識に相応するものと考えられる。（これについては『転識論』の項にて考察する）

以上のことから『瑜伽論』の pratyamitra（相違）と āśrayaparivṛtti（転依）と āśrayaparivṛtti-balādhāna（転依力）と viśuddha-vijñāna（浄識）が真諦によって阿摩羅識と訳されたことが明確になった。しかし、これらの原語からは音訳である阿摩羅識に相当する原語は見い出せないこともまた明らかになった。それ故に、我々はこれが関連を『瑜伽論』の他の部分に求めることを試みようと思う。幸いにして、それを『瑜伽論』巻第五十に相当する Bodhisattva-bhūmi に見ることができる。『決定蔵論』三巻は『瑜伽論』巻第五一から第五四までに相当するもので

あるから、真諦は、当然、『瑜伽論』巻第五十である *Bodhisattva-bhūmi* をも知っていたことであろうと考えられる。その *Boddhisattva-bhūmi* に次のように説かれる。(67)

tasyânantaraṃ dvitīye kṣaṇe pariśiṣṭānāṃ daśa-balādīnāṃ buddha-dharmāṇāṃ sarvākāravara-jñānaparyavasānānāṃ su-viśuddhatāṃ nir-uttaratāṃ sakṛt pratilabhate. teṣāṃ ca lābhāt sarvasmiṃ jñeye a-saktaṃ an-āvaraṇaṃ su-viśuddhaṃ nirmalaṃ jñānaṃ pravartate ābhoga-mātra-pratibaddhaṃ paripūrṇa-saṃkalpaś ca bhavati. tathā paripūrṇa-mano-rathaḥ samatikrānto bodhisattva-caryāṃ bodhisattva-bhūmim. tathāgata-caryāṃ tathāgata-bhūmim avakrāṃto bhavati. sāragatasya ca jñeyā́varaṇa-pakṣyasya dauṣṭhulyasya 〔Tib 209a〕 niravaśeṣa-prahāṇād asy'āśrayaḥ parivṛtto bhavati. sā câsga nir-uttarā āśraya-parivṛttiḥ. paramo-vihārâvasānā bodhisattvānāṃ āśraya-parivṛttayas sôottarā eva viditavyāḥ.

それは次の第二の瞬間に、残された十力から始まる仏の〔不共〕法において、一切種妙智を完成し、ただちに無上の最清浄を得る。そして、それを得ることによって、一切の所知〔の境界〕において無着で、無障で、最清浄（su-viśuddha）である無垢智（nirmala-jñāna）を転ずる。そして、発悟のみと結合して円満なる思惟（心）を得る。そのように、円満なる心の車は菩薩行と菩薩地を超て、如来行と如来地に証入するものである。そして、実にある所知障分の麁重が完全に滅することによって、この転依（āśrayaparivṛtti）が生ずる。そして、これが無上（nir-uttara）の転依である。他の一切の最勝住に安住している菩薩の転依はそれは実に有上（sa-uttara）〔の転依〕と理解されるべきである。

と説かれる。これによって、最清浄（su-viśuddha）である無垢智（nirmala-jñāna）が得られる。それは円満なる思惟（paripūrṇa-saṃkalpa）であり、円満なる心（paripūrṇa-manas）である。それは菩薩行と菩薩地を超えて如

来行と如来地に証入するものである。更に、転依に無上・有上の二種あることが説かれる。その如来の無上転依は円満なる思惟であり、円満なる心であり、それは最清浄である無垢智を意味する。この転依は阿摩羅識として訳されたものであった。また、阿摩羅識と訳された viśuddha-vijñāna（浄識）の viśuddha がここでは nirmala-jñāna と同義に説かれていることに注目したい。このように viśuddha と nirmala を同義に説く例は『中辺分別論』にも見られる。そして、そのチベット訳によって nirmala も amala も dri ma med pa と訳されていることを知ることができる。(68) また『チベット語字典』に dri ma med pa は amala, nirmala の意味としている。(69) 故に nirmala-jñāna は amala-jñāna と同義語である。私はここに説かれている amala-jñāna こそ真諦によって阿摩羅識と漢訳された原語であり、原意を伝えるものと考えるものである。amala-jñāna ならば阿摩羅の音訳が成立するし、āśrayaparivṛtti をはじめとして、viśuddha-vijñāna などの阿摩羅識と比定できた原語の意味をも含有することができると考えられるからである。

これまで原語について見て来たので、その意味について少しく考察しよう。

（一）で『瑜伽論』は、転依はすでに一切の雑染である阿頼耶識を断じたのを言い。転依は阿頼耶識の反対のもの（相違するもの）で、それを対治したものであると説いている。これは明らかに転依は阿頼耶識を超えたものであるが第八阿頼耶識の他に識を説いていない。これに対して、『決定蔵論』は阿羅耶識を対治したものが阿摩羅識であると、転依にあたる所に第九識としての阿摩羅識を説いている。阿羅耶識を凡夫性・凡夫法の雑染煩悩体とし、阿摩羅識をそれを捨離した清浄心として説く型式を示している。これは如来蔵説の出纏と在纏を説くあり方と全く同じものである。これは「一切衆生が悉く如来蔵を有する」と説かれる。その一切衆生とは能取が所取を取っている世間的実用態であるが、その能所の二法は相依相待の故に無自体・空であるから、その能所二法なる衆生身は勝義諦・空性真如なる法性を開顕すべき法であり、その衆生身において開顕さるべき空性であり法性である般若が如来すなわち仏母

であると言われる如く人格的原理に基づいている。[70] また、如来蔵義が凡夫地を超え、二乗地を超えた究竟一乗であると言われている。[71] 従って、この凡夫性を転じ、凡夫法を捨てたところの阿摩羅識は如来蔵そのものを説いたものである。(三)で、『瑜伽論』は「阿頼耶識は恒に一切の麁重のために随はるるに、「転依は究竟して一切の所有の麁重を遠離す」とあり、これに対して、『決定蔵論』は「阿羅耶識は麁悪苦果の追逐する所となるも、阿摩羅識は一切の麁悪苦果に有ることとなし」とある。(三)は(一)よりも内容と訳文が一致している。ただ相違するのは転依と阿摩羅識の訳語だけのようである。『仏性論』巻第四に、[72]

若至㆓客塵滅後㆒説名㆓如来蔵㆒。故説㆓一切衆生㆒為㆓如来蔵㆒。

とある。これは先きの転依と阿摩羅識とを如来蔵に置換えたかのような感じを受けるものである。また、『十八空論』に、[73]

阿摩羅識是自性清浄心、但為㆓客塵㆒所㆑汙故名㆓不浄㆒為㆓客塵尽㆒故立為㆑浄。

とある。この自性清浄心は明らかに如来蔵を意味している。それ故に阿摩羅識が如来蔵を示す語として考えられた識であることが明らかになったと思う。[74] すでに『転識論』・『三無性論』によって知られるように、この識は三性説の真実性のもとに説かれている。そこでは確かに唯識説の中のものとして説かれている。しかし、『瑜伽論』からも、『唯識三十頌』からも、その他の論書からも、この阿摩羅識の原語に相当する amala-vijñāna は見当らないことから、この阿摩羅識の漢訳語は真諦によって彼の唯識学説の考え方を解説したものであると理解すべきである。そして、彼の唯識学説はその中に明らかに如来蔵思想を含有する。

二、『十八空論』

『十八空論』は『中辺分別論』の異訳とされている。[75] しかし、この論は『中辺分別論』を基本としながら非常に独

創的な釈疏となっている。また、『中辺分別論』および『同疏』が永定二年（五五八）の訳出なのに対して、この論は『三無性論』（天嘉四年「五六三」訳出）以後のものであろうとする。そして、真諦の特徴はほとんどの場合に論の訳出と同時に釈疏を造るのが習いであるから、このように離れた年月の時に訳出するからには更に他の人（護月）による釈疏をもとにして訳出釈疏したのではないかとする。(76) しかし、私は後の章、即ち、『十八空論』の三性三無性説の節で明らかにするように、『中辺分別論』は世親釈のものの訳出であったのに対して、この『十八空論』は彼独自の学説によって訳出したものであろうと考えている。

この論には阿摩羅識が二回訳されている。その内、一回はサンスクリット本と対照できるので、それより論を進めよう。

まず、対照できる箇所を次ぎに上げる。(77)

『中辺分別論』巻上（真諦訳）

不染非不染
非浄非不浄
心本清浄故
煩悩客塵故

『弁中辺論』巻上（玄奘訳）

非染非不染
非浄非不浄

『十八空論』

問、若爾既無二自性不浄一、亦応無レ有二自性浄一、云何分三判法界非レ浄非二不浄一。
答、阿摩羅識是自性清浄心、但為二客塵一所レ汙故名二不浄一為二客塵尽一故立為レ浄。

心性本浄故
由二客塵所一レ染

na kliṣṭā nâpi vâkliṣṭā
śuddhā 'śuddhā na câiva sā |
prabhāsvaratvāc cittasya
kleśasyâgantukatvataḥ ||（I－22）

染にあらず、また不染にもあらず、そして実に、それは浄にあらず、不浄にあらず。
心は清浄にあり、煩悩は偶然的なものであるから。

『十八空論』は問答形式の散文体になっているが対照される『中辺分別論』から心本清浄（心性本浄）を阿摩羅識是自性清浄心と説いたことが明らかになる。よって『十八空論』の阿摩羅識は prabhāsvaratva-citta に相応していることが知られる。そして『世親釈』によれば prakṛtyā は prabhāsvaratva-citta となる。[78] 更に安慧釈によれば citta-dharmatā となる。そして安慧によれば単なる citta は mala-lakṣaṇatva であると解説されるが、[79] このことから citta-dharmatā は amala-lakṣaṇatva と考えられるのではないだろうか。

そうだとすれば prakṛti-prabhāsvaratva-citta（自性清浄心）は citta-dharmatā となり、それが真諦によって、次に明白なように amala-viśuddha-citta（阿摩羅清浄心）と考えられたものであり、阿摩羅識是自性清浄心であり、それが浄識・阿摩羅識と漢訳されるに至ったものと考えてよいのではないであろうか。[80]

なお、この『中辺分別論偈』の後半偈について学者に指摘されているように本来は偈頌としてではなかったものであるかも知れないが、真諦がすでに偈頌の形で訳出しているので、この時にはすでに偈頌の一部として取り扱われて

いたものであったと考えられるのでいまの考察にはさしつかえないものと考える。

この偈頌に関連して『無上依経』巻上[81]に、

阿難。是如来界。非有非無不染不浄。自性無垢清浄相応。

と説かれる。この如来界は明らかに如来蔵と同義である。更に、真興（九三四―一〇〇四）の『梵嚩日羅駄観私記』に[82]、

言二客塵一者煩悩業等。能蔵二真如一故云二所翳一。即顕在纏如来蔵義。如二慈尊云一非レ染非二不染一。非レ浄非二不浄一。心性本浄故。由二客塵一所レ染。正与レ此同。

と説かれる。これにより、『中辺分別論』の偈頌は如来蔵を意味するものであることが知られる。故に、この prabhāsvaratva-citta であり、自性清浄心である阿摩羅識は如来蔵の意味であることが理解される。

サンスクリットとは対照できないが浄識と阿摩羅清浄心が次のように説かれる。即ち[83]、

弁下一切諸法唯有二浄識一無レ有二能疑一亦無中所疑上。…但唯識義有レ両。一者方便、謂先観下唯有二阿黎耶識一無中余境界上、現得二境智両空一、除二妄識一已盡名為二方便唯識一也。二明二正観唯識一。遣蕩生死虚妄識心及以境界、一切皆浄盡、唯有二阿摩羅清浄心一也。

この文章は真諦の唯識学説の特色が最もよく表現されたところの一つである。既に前章でふれたように[84]、一切諸法唯有浄識と説く所がその一つであり、更にその浄識が阿黎耶識である方便唯識と阿摩羅識である正観唯識に解釈されていることがその一つである。更に、いま阿摩羅識の原語をたずねるのに直接関係する阿摩羅清浄心がまたその一つである。この文章から浄識が正観唯識である阿摩羅清浄心と同義であると考えられる。浄識の原語は viśuddha-vijñāna であったかどうか明白でない。しかし、阿摩羅清浄心は阿摩羅は amala の音訳であり、清浄は viśuddha の意訳であり、心は citta であることは容易に知ることができる。故に阿摩羅清浄心は amala-viśuddha-citta で

あったであろう。この amala-viśuddha-citta が浄識のもつ意味であることが知られる。このことから漢訳である浄識を原語にもどすとすれば amala-citta あるいは amala-vijñāna となる。しかし、すでに論じたように amala-vijñāna のサンスクリット語は見当らないのである。

以上、『十八空論』によって我々は阿摩羅識に相応するサンスクリットとして原典か直接に prabhāsvaratva-citta を求めることができた。そして、更に漢訳から amala-viśuddha-citta を求めることができた。この阿摩羅清浄心 amala-viśuddha-citta は阿摩羅識が amala の音訳であることを明確に物語るものとして重要である。弥勒作の偈頌の prabhāsvaratva-citta は心性本浄を説く所のもので原始仏教の時より心性の本来清浄を説くものであるから、阿摩羅識は心性本浄説をも含有する識としてなされた訳語である。故に、真諦の唯識説は弥勒の唯識説と深い関係にあることが明らかである。

この故に、真諦の阿摩羅識の原語として amala-vijñāna なる語は存在しなかったのではないかと考えられる。しかし、阿摩羅清浄心 (amala-viśuddha-citta) が説かれており、この viśuddha-citta は『瑜伽論』に説かれた浄識 viśuddha-vijñāna に通ずることから、この浄識が阿摩羅識 (amala-vijñāna) の誕生に大きく寄与しているように考えられる。

三、『転識論』

『転識論』は『唯識三十頌』を散文的に訳出し、更に、真諦自身の解釈を加えているものである。[85] その第十八頌の解釈の中に、[86]

此境識倶泯即是〔真〕実性、〔真〕実性即是阿摩羅識。

とあり、また、『三無性論』巻下に、[87]

唯為二真実性所摂一者此不レ執二著名義二相一、即是境智無差別阿摩羅識故。

とある、このように真実性に阿摩羅識を説くのは彼独自のものである。これに関して第二十九頌にあたる散文に、[88]

是名二無所得非レ心非レ境、是智名二出世無分別智一、即是境智無差別、名二如如智一亦名二転依一。捨二生死依一但依二如理一故、麁重及執二倶尽故。

とある。これはサンスクリット本によれば、[89]

acitto' nupalambho' sau jñānaṃ lokôttaraṃ ca tat |
āśrayasya parāvṛttir dvidhādauṣṭhulya kānitaḥ ‖29‖

それが無心と無所得である。而して、それは出世間智である。
二種の麁重の遠離が転依である。(二九頌)

とある。第十八頌の解釈と『三無性論』の解釈によればこの所にも当然阿摩羅識が説かれるべきなのにサンスクリット文の意訳にとどまっている。ただ転依 āśrayaparāvṛtti と同義語として如如智が説かれている。このことは阿摩羅識の同義語として出世無分別智 lokōttara-jñāna と如如智と転依とが説かれるということを意味する。玄奘(六〇二—六八四)は lokōttara-jñāna を出世間智と訳している。安慧(Sthiramati, 五一〇—五七〇)はこの偈頌の転依は堪任性の法身(karmaṇyata-dharma-kāya)であり、不二の智性(advaya-jñānabhāva)であると解釈している。第二十二頌の注釈の中でこの無分別の出世間の智(nirvikalpa-lokōttara-jñāna)は清浄なる世間の智(śuddha-laukiko-jñāna)と解釈されている。そして、更にこれは śuddha-jñāna と理解されている。[90]

これまでチベット訳本・サンスクリット本など阿摩羅識の説かれた論書を対照した結果として、その原語は pratyamitra, āśrayaparivṛtti, āśrayaparivṛtti-balādhāna, viśuddha-vijñāna, prabhāsvaratva-citta の五語があり、amala-viśuddha-citta を類推することができた。さらに、『転識論』によってそれに該当する語として lokōtta

ra-jñāna と āśrayaparāvṛtti も考えることができると思う。これによれば、真諦は āśrayaparivṛtti と āśrayaparāvṛtti を同じ意味に理解していたようである。

更に、確かにその語が説かれたであろうと考えられる偈頌を『成唯識論』巻第三に見い出だす。(91) すなわち、

如来無垢識　是浄無漏界
解二脱一切障一　円鏡智相応

これは契経偈として引用され、慈恩によって『如来功徳荘厳経』であると説明されているが、(92) この経典はこの所で一度引用されているだけであり、また、欠訳とされている。(93) そして、チベット訳本にもこれに該当しそうな経典は見当らない。ここで説かれている無垢識は amala-vijñāna であったろうと考えられる。しかし、この無垢識は『成唯識論述記』第三末に因位の第八識心体を転じて得られる果位（浄位）の第八識であると説いている。(94)『瑜伽論記』第十三上にはそれを仏果であり、第八識の異名であると説いている。(95)『成唯識論』第三にこの識を「或名二無垢識一最極清浄諸無漏法所依止故、此名唯在二如来地一」と説明している。(96) しかし、私はこの契経偈は慈恩が言うように『如来功徳荘厳経』のものかどうかに疑問を禁じえない。なぜならば、第一に文献的にはこの経典に相応する経典の梵本・漢訳・チベット訳のいずれも見当らないことである。第二に思想的にはこの理論が成立しないことである。すなわち、無垢識は「是浄」と言われるように浄識 viśuddha-vijñāna でもある。そして、この無垢識の原語は amala-vijñāna を想起させるものである。しかし、この『成唯識論』の無垢識の偈に説かれる用語と意味は、これまで論じたように、『決定蔵論』等で阿摩羅識の同義語として説かれた語句の集合の偈となっている。この点に疑問が生ずるのである。

更に、この無垢識は玄奘自身によって最極清浄 su-viśuddha であって、如来地のみにあると説かれているが、すでに *Bodhisattva-bhūmi* を引いて見たように如来地に入るのは識 (vijñāna) ではなくして無垢智 (nirmala-jñāna)

であった。『三無性論』にも転依によって如来地に入るとある。故に、この契経偈（『如来功徳荘厳経』）の無垢識は amala-jñāna でなければならないものである。唯識説では識が如来地に在ると考えていないようである。心・意・識について考えてみると、それらは個人の精神主体をあらわすものとして同義語であり、また、それはこの三語にかぎられる。阿摩羅識・無垢識の重要な点は究極的精神主体を設定しようとする思想を表わすものである。この二つの疑問から、この契経偈の印度成立説には賛成できない所がある。考えられることは『唯識三十頌』の最初の偈頌によって三類境義を説く「三蔵伽陀」が所製されたように、(97) この偈頌も玄奘の約一〇〇年以前に訳出された真諦の第九阿摩羅識説を説く唯識説を念頭において、それを法相唯識の中に取り入れるべく考えて創説されたものではないかと考えるものである。

以上のように、阿摩羅識に相当する原語はチベット訳『瑜伽論』による pratyamitra, āśrayaparivṛtti, āśraya parivṛtti-balādhāna, viśuddha-vijñāna と『中辺分別論』による prabhāsvaratva-citta, amala-viśuddha-citta の六語が明らかになった。更に、『転識論』から lokōttara-jñāna, āśrayaparāvṛtti もあげることができる。そして、*Bodhisattva-bhūmi* の助けをかりて、真諦の阿摩羅識の原語を考察するに、これらの諸原語の意味を含有し、しかも阿摩羅の音訳を可能にする原語として nirmala-jñāna（＝amala-jñāna）が説かれていた。私はこの『瑜伽論』巻第五十に当る *Bodhisattva-bhūmi* に説かれている amala-jñāna こそが阿摩羅識の原語であり、原意味を伝えるものと考えるものである。

四、『摂大乗論』

『摂大乗論』（以下、『摂論』と略称）および『世親釈』にも真諦の説いた阿摩羅識は見い出すことはできない。しかし、真諦訳『摂大乗論世親釈』の衆名品第一と相品第二に阿黎耶識を説く所で、その詳細な解説を阿摩羅識の説か

れている『決定蔵論』に明かすと説いていることに注目したい[98]。この場合、真諦は阿黎耶識と阿摩羅識の区別が明確にされている『九識義記』をなぜ参照するように薦めないで『決定蔵論』を薦めているのか疑問がのこる。これは『世親釈』が訳される時点で『九識義記』にかかわるものとして円測等が言うように『決定蔵論』が考えられたのではないか[99]、このことは『九識義記』と『決定蔵論』との内容が同一かまたは類似していたことを物語るものと考えられる。

『摂論』と九識説について『天台宗論義二百題』の九識證據の所で一家の立てる九識説として「通依二諸大乗経論一、別依二真諦所訳摂論一立レ之也[100]」とあり、また円珍の『授決集』上巻にも「梁摂論及真諦師等説二九識義一、更有二九識家一明二九識義[101]一」とあって阿摩羅識の言葉はないけれど『摂論』に九識説が説かれていると述べており、また更に『法華玄義』巻第五下に「摂論云如二金土染浄一、染譬二六識一、金譬二浄識一、土譬二黎耶識[102]一」と論じて具体的にその典拠をあげている。その『摂論』の金蔵土の譬喩を次にあげる[103]。

阿毘達摩修多羅中仏世尊説法有二三種一、一染汚分、二清浄分、三染汙清浄分、依二何義一説二此三分一、於二依他性中一分別性為二染汙分一、真実性為二清浄分一、依他性為二染汙清浄分一、依二如レ此義一故説二三分一、於二此義中一以レ何為レ譬、以二金蔵土一為レ譬、譬如下於二金蔵土中一、見上レ有二三法一、一地界、二金、三土。於二地界中一土非レ有、而顕現。金実有不二顕現一。此土若以レ火焼練、土則不レ現金相自現此地界土顕現時由二虚妄相一顕現、金顕現時、由二真実相一顕現是故地界有二二分一、如レ此本識未下為二無分別智火一所中焼錬上時、此識由二虚妄分別性一顕現不レ由二真実性一顕現。若為二無分別智火一所二焼練一時、此識由二成就真実性一顕現、不レ由二虚妄分別性一顕現、是故虚妄分別性識即依他性有二二分一、譬如二金蔵土中所有地界一。

と説き、無分別智の火によって焼練されると本識は成就し真実性を顕現する。それは金相であるという。この金相は『法華玄義』によれば浄識であり、阿摩羅識であると説いている。この智顗の考えは『如来蔵経[104]』に、

我以二仏眼一観　衆生類如レ是　煩悩淤泥中
皆有二如来性一　授以二金剛慧一　掟二破煩悩摸一
開二発如来蔵一　如二真金顕現一(105)

とあり、また「真金宝者如来蔵是」(106)とあるのにより『摂論』の金相を浄識・阿摩羅識と見たのではないかと考えられる。また、『三無性論』巻上に、

無変異者明二此乱識即此分別依他似塵識所顕一。由二分別性永無一故、依他性亦不レ有、此二無所有即是阿摩羅識。唯有二此識一独無変異故称二如如一。

と説かれている所から見て、この金蔵土の譬への金相を浄識と見做し九識説の典拠とするのもまったく当を得ないものではないということがわかる。この金蔵土の譬喩と同種類の譬喩を『仏性論』第二に土銀金の譬喩として見ることができる。(107)そこでは土銀金を凡夫と聖人と仏との三者に当てて説き、すべて平等で遍満すること虚空のようなもので、三者は異なるように説かれているが本来の性は空であって差別のないもので無別異性と名づける。更に、その解釈には、土を凡夫に、銀を有学の聖人に、金を諸仏に譬えて説いているが、それらはすべて空性であって一種であると説いている。更に有（無為）と清浄と遍満の三義を説いて、衆生界は法身に異なるものではなく、また法身は衆生界に異なることがないものであって、このために衆生界・法身という区別はなく、その区別は単に名前としてあるだけで、仏性（如来蔵）は平等に遍満しているものであって浄品不浄品とかに差別するものでなく無変異のものであり、それは虚空性のようなものであると説いている。

仏性は無変異であり、虚空性であると説いているが、これは金相に当るものである。そして、無変異は先きに引用した『三無性論』で明らかな通り阿摩羅識である。このように考えて見ると『摂論』に金相は虚妄の分別性を離れた成就なる真実性であると説き、『仏性論』では仏と説くのを浄識・阿摩羅識と見る見方も当っていると考えられる。

『仏性論』に仏性は平等に遍満しているものであって浄品不浄品とかに差別するものでなく無変異のものであり、それは虚空性であると説かれるのに留意すると、真諦訳『世親釈』に阿黎耶識の浄品不浄品の詳細を『決定蔵論』にゆずると説いているのに思い当る。

『摂論』に三性を説く中で真実性について「真実性亦有二種一。一自性成就、二清浄成就(108)」と説き、その『世親釈』には真諦・玄奘両訳とも自性成就を有垢真如とし、清浄成就を無垢真如として注釈している。また、『摂大乗論無性釈』も有垢真如・離垢真如ととして注釈している(109)。これに関して円測は『解深密経疏』の中に(110)、

第九阿摩羅識。此云二無垢識一、真如為レ体、於二一真如一有二其二義一。一所縁境。名為二真如及実際等一。二能縁義。名二無垢識一。亦名二本覚一。

と説き、第九阿摩羅識は無垢識であり、本覚であると言い、真如は所縁の境と能縁の義（智）とであると説いているが、二つの真如清浄について凝然の『華厳孔目章発悟記』第十五に道基章云として、自性清浄・無垢清浄は二つの清浄を具えているから無垢であり、それは浄識であると説いている(111)。

更に、『摂論』の真実性に留意すると、真実性を四種の清浄法として説く中で、一と二とに注意したい(112)。即ち、

一此法本来自性清浄、謂如如空実際無相真実法界、二無垢清浄、謂此法出二離一切客塵障垢一。

とあり、これを真諦訳『世親釈』巻第六は一について、

由二是法自性本来清浄一。此清浄名二如如一。於二一切衆生一平等有。以二是通相一故。由二此法是有一故。説二一切法一名二如来蔵一。

と注釈し、二について、

是如来蔵離二惑智両障一。由二此永清浄一故。諸仏如来得二顕現一。

と注釈している(113)。これは自性清浄も無垢清浄も一切衆生に平等に有ることを明している。そして、如来蔵は在纏位で

あり、惑智両障を離れた出纏位が仏である。同じく玄奘訳『世親釈』巻第五に、(114)

自性清浄者。謂此自性本来清浄。即是真如自性。実有一切有情平等共相。由レ有レ此故説三一切法有二如来蔵一。離垢清浄者。即此真如遠二離煩悩所知障垢一。即由二如レ是清浄真如一顕二成諸仏一。

と釈して、自性本来清浄は真如自性であり、如来蔵であると説いており、離垢清浄は煩悩と所知の二障の垢を遠離した清浄なる真如であり、それは諸仏を顕成するものであると説いている。これをチベット訳の『世親釈』に見ると、(115)

raṅ bshin gyis rnam par byaṅ ba shes bya ba ni ṅo bo ñid kyis rnam par byaṅ baḥi ṅo bo ñid de | de yaṅ de bshin ñid du yod pa yin na sems can thams cad la spyiḥi mtshan ñid kyis de ni yod pa ñid kyi phyir thams cad ni bskin gśegs paḥi sñiṅ po can shes gsuṅs so |

dri ma med pas rnam par byaṅ ba shes bya ba ni de bshin ñid ñon moṅs pa daṅ śes byaḥi sgrib pa shes bya ba dri ma daṅ bral bar gyur paḥi phyir gaṅ rnam par dag paḥi de bshin ñid kyis rab tu phye baḥi saṅs rgyas ñid do |

自性による清浄とは、自性は清浄の自性であり、それは、また真如として実有であるから一切の有情に共相として、それがある故に一切の諸法に如来蔵を有すると説かれる。

無垢なる清浄とは、その真如は煩悩・所知〔両〕障と言われる垢を遠離するが故に清浄なる真如による顕現が仏そのもの saṅs rgyas ñid (buddhatva, buddhatā) であると説かれる。

と釈されて玄奘訳と一致する。この二種の真如について、すでに上述の通り『宝性論』三宝品に有垢真如 samala-tathatā は如来蔵であり、それと同じものが無垢真如 nirmala-tathatā であり、転依の相であり、如来の法身であると説かれているが、この如来の法身とは智を身体とした仏そのもの（仏性、buddhatva）であり、amala-jñāna であり、阿摩羅識である。故に無垢なる真如が「仏そのもの」であるとは、それが阿摩羅識の意味に相当するものと

考えられる。

以上、『摂論』およびその『世親釈』には阿摩羅識は見い出せないが、金蔵土の譬喩にあるように無分別智の火によって焼練された金相は成就せる真実性であり、『仏性論』によれば仏性であり、『如来蔵経』によれば如来蔵であると説かれる、それが阿摩羅識に相当する。また真実性を説いて煩悩・所知の両障を離れた無垢なる真如は仏性・仏そのもの (buddhatva) であるという。この無垢智 amala-jñāna はまた阿摩羅識である。浄識について、『瑜伽論』における浄識は煩悩を対治した所の清浄なる対治識である。それは rnam par śes pa rnam par dag pa (viśuddha-vijñāna) であり、『決定蔵論』において阿摩羅識と訳されたものである。しかし、漢訳『摂論』(真諦・玄奘訳) の浄識は『解深密経』からの引用の部分であるが、これは仏の住所円満を説くもので rnam par rig pa shin tu rnam par dag pa (su-viśuddha-vijñapti) である。[116] 故に『瑜伽論』のように直接に阿摩羅識とは関係がなさそうである。それ故に、『摂論』および『摂論世親釈』の中に真諦の説いた九識説の淵源の思想が智顗が認めているように存在したと考えてもよいのではなかろうか。

以下に、これまでの要約をまとめて見ると次のようになろうかと考えられる。

(一)『成唯識論』第三において、玄奘は契経偈を引用して無垢識 (amala-vijñāna) を果位の第八識と説いて、あくまで八識唯識説の構造のものとして説いて、真諦の説く第九阿摩羅識を認めていない。しかし、九識説を否定する根拠としてあげられる契経偈（『如来功徳荘厳経』）はすでに述べたように印度成立ではなく護法唯識説によって中国で作詩されたものと推測することができる。

(二)『決定蔵論』と『瑜伽論』とを対照した結果として、阿摩羅識に対照できた原語は pratyamitra, āśrayaparivṛtti, āśrayaparivṛtti-balādhāna, viśuddha-vijñāna であった。しかし、このいずれの言語からも音訳語と

しての阿摩羅識は成立しないものであった。『十八空論』の阿摩羅識は『中辺分別論』の〔prakṛti-〕prabhāsvaratva-citta に相当していた。しかし、これからも音訳語としての阿摩羅識は成立しない。しかし、『十八空論』において浄識を阿摩羅識清浄心と説いていることから、この原語は amala-viśuddha-citta となるであろう。心・意・識は同義語であることに留意すると『瑜伽論』の viśuddha-vijñāna（浄識）と『十八空論』の amala-viśuddha-citta（阿摩羅清浄心）とに同義を認めることができる。これによって viśuddha-vijñāna と amala-citta が同義であることが知られる。これにより阿摩羅識の阿摩羅は清浄・無垢の意味を持った amala であることが明確となる。

(三) *Bodhisattva-bhūmi*（『瑜伽論』巻第五十）において阿摩羅識と対照できた āśrayaparivṛtti と viśuddha が如来行と如来地に入ることのできる nirmala-jñāna（amala-jñāna）と同義語として説かれていることから、この amala-jñāna は『法性論』の amala-jñāna と同じく阿摩羅識の原意義語であろうと推定する。しかし、このためには『瑜伽論』と『宝性論』との成立時代とその思想の変遷が問題となる。

(四) 浄識（viśuddha-vijñāna）の語をそのまま用いると『成唯識論』が説くように果位の第八識心体と見做される恐れがあるために、これにかわる同義語として amala-jñāna が音訳されて阿摩羅識となったものであろう。この識は『十八空論』と『楞伽経』と『大乗密厳経』から如来蔵的意味を持っているものである。

(五) 阿摩羅識は阿羅耶識を対治した所の viśuddha-vijñāna, āśrayaparivṛtti としてだけにとどまらないで如来の清浄智 amala-jñāna を含有させ、また原始仏教からの prabhāsvaratva-citta と、更に如来蔵思想による amala-citta を含有させて唯識思想と如来蔵思想の融合を計って誕生させられた識であろうと推測することができる。

小結

真諦の訳出による『決定蔵論』・『十八空論』・『三無性論』・『転識論』に説かれている阿摩羅識は彼以前に説かれなかったものであった。

『瑜伽論』において〔アラヤ識の〕反対のもの（pratyamitra）、転依（āśraya-parivṛtti）、転依力（āśraya-parivṛtti-balādhāna）、浄識（viśuddha-vijñāna）と説かれたものが、『決定蔵論』では阿摩羅識と訳されている。また、『中辺分別論』の偈頌の心本清浄（prabhāsvaratva-citta, 心性本浄）が『十八空論』では「阿摩羅識是自性清浄心」と訳されている。このように対照されるサンスクリット語からは阿摩羅識の音訳語は成立しないものであった。しかし、『十八空論』に阿摩羅識清浄心（amala-viśuddha-citta）が説かれていることから阿摩羅識・浄識は amala-viśuddha-citta の意味を持っているものである。これによって阿摩羅識の阿摩羅は清浄（viśuddha）の意味を持つ amala（無垢）であることが明確とされる。

また、『大乗荘厳経論』に後入の付加と考えられるが、阿摩羅識が説かれている。それをサンスクリット本に尋ねると svacitta-śuddha であり、malapakarsa（=amala）であり、dharmatā-citta であり、citta-tathatā であり、prakṛti-prabhāsvara-citta であるものが阿摩羅識と説かれている。そして、これは malāpeta-jñāna（amala-jñāna）、su-viśuddha-jñāna と説かれるものである。『決定蔵論』三巻は『瑜伽論』巻第五一から巻第五四までの異訳であるが、『瑜伽論』巻第五十にあたる *Bodhisattua-bhūmi*（『菩薩地』）によると阿摩羅識と対照できた転依（āśraya-parāvṛtti）、最清浄（su-viśuddha）が一切の煩悩障所知障を出離して如来地に証入するものとして amala-jñāna が説かれている。これによって、筆者は、この amala-jñāna が阿摩羅識と関係があるものと考えて見た。

そして、amala-jñāna の持つ意味と阿摩羅識が持っている意味とが矛盾しないものであることを明らかにした。『宝

性論』において一切衆生有如来蔵を説く偈頌の中で無垢 nirmalya が一切の有身者の中の仏蔵 buddha-garbha（如来蔵）と説かれる。また、『大乗密厳経』において amala-jñāna（無垢智）が如来蔵であると説かれるように「阿摩羅識是自性清浄心」なるものは如来蔵を意味するものと理解できる。しかし、如来蔵即阿摩羅識ではない。故に阿摩羅識の持つ意味は「仏そのもの」(buddhatva, 仏性)、「如来そのもの」(tathāgatatva, 如来性）を意味している。それは『宝性論』が明らかにするように「智を身体としたもの」(jñāna-dehin）である。その智を身体とした仏は仏智と言われ、それは如来蔵智・空性智と言われるものである。更に、この智は「清浄なる智」（amala-jñāna, 無垢智、浄智）であると説かれるものである。

この第九阿摩羅識（amala-vijñāna）と第八阿羅耶識（ālaya-vijñāna）との相異と特質は『決定蔵論』によって最もよく知られるように、第九識は第八識を対治した「反対のもの」である。それは阿羅耶識を断じ・滅することにより凡夫性と凡夫法とを転じて、聖人性と聖人法とを証得するものである。そこは常住・無漏法（界）であり、真如境を得るものであると説かれる。

更に、阿摩羅識と対照できる『瑜伽論』の viśuddha-vijñāna（浄識）にも一言ふれておくことにしよう。この浄識を漢訳だけから考察されて宇井伯寿氏は『瑜伽論研究』において、阿摩羅識の原語は amala-vijñāna であると指摘されている。[117] この viśuddha-vijñāna はすでに述べたように、これからは音訳としての阿摩羅識の成語にはならないが、その意味は当然阿摩羅識の中に含まれるものと考えられる。更に、なによりも ālaya-vijñāna の浄位の識を現わすものとして『瑜伽論』に viśuddha-vijñāna が説かれていることは真諦が ālaya-vijñāna の外に更に阿摩羅識（amala-vijñāna）を置くという考え方の生れる原動力になったであろうと考えられる。それが『決定蔵論』によって新しい思想のもとに姿を異にして阿摩羅識として説かれるものである。故に、この識が第九識に係わる意味は大きいものがある。

更にまた、真諦が阿摩羅識と訳出した言語は弥勒の作とされる『瑜伽論』と『中辺分別論』とよく相応することが証明された。これは真諦が弥勒の学説を重く見ていたことを物語り、しかも、それを受継ぎ、『楞伽経』に説かれるような唯識説と如来蔵説の融合を試みたものと考えられる。この『楞伽経』や『大乗密厳経』に具体的にそれのなんたるかを明らかにしていないが、識を七種八種と説かないで八種九種と説いて生滅性としての八識と不生滅性としての九識を説いている事は印度において真諦以前にすでにこの両学説の融合が試みられたのではないかと考えられるが具体的に成立していないようである。この作業は彼以前にその源を求められるが、それを一応完成したものが中国における真諦ではなかったかと推察するものである。

以上のようであるから、『成唯識論』が説くように阿摩羅識は単に第八識の果位の第八心体であると言う意見は当を得ていないものである。真諦の学説が如来蔵思想と深く係っていたことから、唯識説に仏性如来蔵説を取り入れることを試みて第九識としての阿摩羅識を説くに到ったのではないかと考えるものである。そして、この九識はすでに論じた通りに、『瑜伽論』が物語るように、転依、転依力、浄識の意味をも含有する。しかし、この識の最も特質とする所は『中辺分別論』の prabhāsvaratva-citta が阿摩羅識是自性清浄心と訳され、阿摩羅清浄心と説かれるように、それは弥勒の学説に連なるものである。そして、これは『宝性論』や『大乗密厳経』に説かれるような仏性如来蔵の意味を含有するものであり、amala-jñāna であり、jñāna-dehin の意味を持つ「仏そのもの」(buddhatva, 仏性)を意味するものである。

また、推測的仮説に立って見る時、真諦は『転識論』に『勝鬘経』を引用しており、『摂論世親釈』に『宝性論』を多く引用し、また、一乗思想を説く『法華経』を引用している。[118] 更に、『摂論世親釈』では如来の正法に三種があるとして一には小乗に立ち、二には大乗に立ち、三には一乗に立つとして一乗思想を最勝としている。[119] 唯識思想は『瑜伽論』『成唯識論』等において五姓各別説を立てて一切衆生悉有仏性説を否定するかのように説いている。これは

護法・戒賢・玄奘により明確に確立された論理とされているが、真諦においては『瑜伽論』から『摂大乗論』および『摂論世親釈』『唯識三十頌』（『転識論』）とつらなる正統なる唯識思想に立脚しながら、そこに欠けている一乗思想を取り入れようとした結果として『瑜伽論』における転依（āśraya-parivṛtti）、浄識（viśuddha-vijñāna）、無垢智（nirmala-jñāna）の考え方によって、『宝性論』における無垢智（amala-jñāna）や『中辺分別論』における心本清浄（prabhāsvaratva-citta）、自性清浄心（prakṛti-prabhāsvaratva-citta）によって、阿摩羅識を説くことによって唯識思想の中に一乗思想を取り入れようと試みたのではないかと考えられるのである。

注

（1）『歴代三宝紀』第十一、大正蔵四九、九九頁a。

（2）宇井伯寿『印度哲学研究』（六）、（岩波書店、昭和四十年）七七および一二三頁（以下、『印哲研』（六）と略称）。
勝又俊教『仏教における心識説の研究』（山喜房仏書林、昭和三六年）六九二頁。

（3）勝又俊教『仏教における心識説の研究』（山喜房仏書林、昭和三六年）六九三頁。

（4）『転識論』（『印哲研』（六））、四〇八頁、大正蔵三一、六二一a。

（5）『摂大乗論世親釈』、大正蔵三一、一六二頁b。

（6）宇井伯寿『瑜伽論研究』（岩波書店、一九七九年）一八九頁。
同『仏教辞典』（大東出版社、昭和十三年初版）十二頁参照。

（7）常盤大定「入楞伽経解題」（『国訳一切経』印度撰述・経集部七）六三頁。
菅沼晃「入楞伽経研究ノート」（『国訳一切経』三蔵集、第二輯、大東出版社、昭和五十年）一四九―十七〇頁。

（8）菅沼晃「入楞伽経における五法説の研究」（『東洋学研究』第五号、一九七一年）三一三頁。
舟橋尚哉「五法と三性について」（『印仏研』第二十一巻一号）三七三頁。

（9）安慧復注『大乗荘厳経論』『北京版西蔵大蔵経』一〇八巻　二〇七b。

(10) 四巻『楞伽経』大正蔵十六、五一〇頁c。
梵文『楞伽経』二二二頁。
(11)『大般涅槃経』大正蔵十二、五二五頁b。
(12)『大方等如来蔵経』大正蔵十六、四五八頁c。
(13) 四巻『楞伽経』巻第四、大正蔵十六、五一二b－五一三a。
十巻『楞伽経』巻第九　大正蔵十六、五六五頁b。
七巻『楞伽経』巻第八　大正蔵十六、六二五頁a。
梵文『入楞伽経』二六五頁。
(14)『成唯識論述記』巻第一　大正蔵四三、二三九頁a。
(15) 梵文『入楞伽経』三〇六頁。
十巻『楞伽経』巻第九　大正蔵十六、五七二頁c。
七巻『楞伽経』巻第六　大正蔵十六、六三〇頁b。
(16) 梵文『入楞伽経』三一八頁。
(17) 十巻『楞伽経』巻第九　大正蔵十六、五七五頁b。
七巻『楞伽経』巻第七　大正蔵十六、六三二頁a。
(18) 中村瑞隆『蔵和対訳宝性論研究』（一九六七年）一九頁一行。
(19)『法華玄義』巻第五下　大正蔵三三、七四七頁b。
(20)『華厳孔目章発悟記第十五、大日本仏教全書一二二冊　三六四頁c。
(21) 舟橋尚哉「八識思想の成立について—楞伽経の成立年時をめぐって—」（『仏教学セミナー』No.13（一九七一年）四〇－五〇頁。
芳村　誠「摂論学派の心識説について」（『印仏研』第五十一巻第一号、平成十四年十二月）、六一－六五頁。
(22)『新・仏典解題事典』（勝呂信静「大乗荘厳経論解題」より）一三八頁。
(23) 宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』二八三－四頁。大正蔵三一、六二三頁a。
Sylvain Lévi; "*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*" (1940) p.88.

(24) Sylvain Lévi; "*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*" (1940) p.88.

(25) 宇井伯寿『大乗荘厳経論』(岩波書店、昭和三六年) 十一頁。

(26) (24) 同、p.93-94.

(27) (24) 同、p.94.

(28) (24) 同、p.35.

(29) (24) 同、p.58.

(30) Gadjin M .Nagao; "*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*" (長尾本) 二四頁。

(31) Susumu Yamaguchi; "*Madhyāntavibhāga-ṭīkā*" (梵文山口本) 五一—五二頁。
山口益『中辺分別論釈疏』八二頁。

(32) 梵文山口本、八四頁。
山口益『同釈疏』一二八頁。

(33) 梵文山口本、一二五頁。
山口益『同釈疏』一九七頁。

(34) 梵文山口本、一〇五頁。
山口益『同釈疏』一五六頁。

(35) Sylvain Lévi; "*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*," p.58.
宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』二〇二頁。

(36) (35) 同。

(37) 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論』(昭和四六年) 三九頁。

(38) (37) 同。

(39) 上田義文『仏教思想史研究』四八頁、六二頁。

(40) 『転識論』(『印哲研 (六)』) 四二七頁。

(41) 高崎直道「曇無識」(『大法輪』四十一巻十二月号 (昭和四九年)。

(42) 蓮沢成淳「勝鬘経解題」（『国訳一切経』宝積部七）八三―九二頁。
『勝鬘経』大正蔵十二。

(43) 『勝鬘経』大正蔵十二、二二二頁a。北京版西蔵大蔵経第二四、二六〇頁二葉五行。

(44) 『勝鬘経』大正蔵十二、二二二頁a。北京版西蔵大蔵経第二四、二六〇―三―三。

(45) 『大乗密厳経』（『国訳一切経』経集部十六、二六頁。

(46) 坂本幸男「仏性論解題」（『国訳一切経』瑜伽部十一、二五五―二六八頁。
高崎直道「真諦訳・摂大乗論世親釈における如来蔵説」（『仏教思想論集』）二四一―二六四頁。

(47) 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』（昭和四六年）四九頁。

(48) (47)同、一六三頁。

(49) (47)同、一六五頁。

(50) (47)同、一六五頁。

(51) (47)同、一六三頁。

*前頌の四種の滅（(一) 腐敗 (二) 変化 (三) 断滅 (四) 不可思議退死）のことである。

(52) 常盤大定「大乗密厳経解題」（『国訳一切経』経集部十六）。
『大乗密厳経』三巻（池波詞羅）大正蔵十六、七二三頁。同（不空）大正蔵十六、七四七頁。

(53) 『大乗密厳経』巻中、大正蔵十六、七三四頁a、七五九頁a。

(54) 『大乗密厳経』巻下、大正蔵十六、七四七頁a、七七六頁a。
北京版西蔵大蔵経二九、一五七―一―八。

(55) 第二章第一節二項四　参照。

(56) 円測『仁王経疏』巻中本、大正蔵三三、四〇〇頁b。

(57) (37)同、三九頁。

(58) 『決定蔵論』『瑜伽論』（『印哲研』(六)）五四三―七〇七頁、両論の比較参照。

(59) この論の対照は『印哲研』(六) にあり、また摘出した比較は、勝又俊教『仏教における心識説の研究』（六九九―七〇〇頁）に

ある。また、『瑜伽論研究』(一八九―一九一頁)に五種として説明されている。

チベット訳『瑜伽論』『北京版西蔵大蔵経』一一〇、

(一)〜(五) 二三八頁―一―一〜二―二

(六) 二三八頁―二―四

(七) 二四一頁―二―六

(八) 二四六頁―三―六

(九) 二五二頁―四―六

『決定蔵論』・『瑜伽論』(『印哲研(六)』)五六三、五六四、五六五、五八二、六一九、六六四、六六五頁。

(60) 高崎直道「転依―Āśrayaparivṛtti と Āśrayaparāvṛtti―」(『日本仏教学会年報』第二五号)。

(61) 勝呂信静「唯識説における真理概念」(『法華文化研究』第二号(昭和五一年)五九―七七頁。

(62) 『転識論』(『印哲研(六)』)四二六頁。

(63) (61) 同、六十―六一頁。

(64) (6) 同。

(65) この浄識という漢訳に注意して見ると『解深密経』巻第一に世尊の住所円満を明かす中に、

最極自在浄識為相。

とあり、そのチベット訳に、

dbaṅ sgur baḥi rnam par rig pa shin tu rnam par dag paḥi mtsan ñid.

自在の識(vijñapti)は極識の相である。

とある。これは『摂大乗論』第十一彼果智分の中で、諸仏の清浄なる仏国土の相を説くために『菩薩蔵百千契経』の「序品」として引用されている。その玄奘訳は、

最極自在浄識為相。

とあり、真諦訳は、

最清浄自在唯識為相。

とあり、そのチベット訳『摂大乗論』に、

shin tu rnam par dag paḥi rnam par rig pa la gaṅ dbaṅ sgyur baḥi mtsan ñid, de ni…

甚だ清浄なる識（su-viśuddha-vijñapti）にあたっては如何なるものといえども自在の相であって、それこそ…

とある。この世尊の住所円満であり、諸仏の清浄なる仏国土の相を説くところに見られる浄識は su-viśuddha-vijñapti であって、いま問題としている viśuddha-vijñāna とは異っている。

『解深密経』巻第一、大正蔵一六、六六八頁b。『北京版西蔵大蔵経』二九、一頁二葉ナルタン版「経量部」ca, bol. 2a－4（大正大学図書館蔵）」も同一文章であった。

佐々木月樵『摂大乗論』一〇六頁。

チベット訳『摂大乗論』北京版西蔵大蔵経一一〇、三三五頁－三。

チベット訳『世親釈摂大乗論』北京版西蔵大蔵経一一二、三〇六頁－五。

(66) チベット訳『瑜伽論』北京版西蔵大蔵経一一〇、二五二頁－四－四。

(67) 荻原雲来編『梵文菩薩地』（*Bodhisattva-bhūmi*）四〇五頁。

(68) 山口益編『弁中辺論』一七頁（Ⅰ－16）、四六頁（Ⅲ－6）。

G, Nagao, "*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*," p.24（Ⅰ－16), p.38（Ⅲ－6）。

(69) 芳村修基編集『チベット語字典』三六〇頁。一般に amala, nirmala は同一に無垢または浄と訳され、vimala は離垢と訳されるようである。

(70) 『仏教学序説』二〇四頁。

(71) 『仏教学序説』二〇四頁。山口益『般若思想史』一〇八頁。

(72) 『仏性論』巻第四、大正蔵三一、八〇八頁b。

(73) 『十八空論』（『印哲研（六）』）一四八頁。

(74) 第三章第四節・五節参照。

(75) 『十八空論』（『印哲研（六）』）一三三頁。『中辺分別論』・『弁中辺論』・『十八空論』等大正蔵三一所収。

(76) 宇井伯寿「十八空論の研究」(『印哲研（六）』) 一九八―三〇〇頁。

(77) 『十八空論』(『印哲研（六）』) 一四八頁、『中辺分別論』巻上、大正蔵三一、四五三頁a。『弁中辺論』巻上、大正蔵三一、四六六頁b。『十八空論』大正蔵三一、八六三頁b。
Gadjin M.Nagao: *"Madhyāntavibhāga-bhāṣya,"* p.27.

(78) (77)同　長尾本。

(79) Susumu Yamaguchi; *"Madhyāntavibhāga-ṭīkā"* p.61.

(80) 長尾本、p.9. (Introduction)、山口益『中辺分別論釈疏』序論　p,16.　勝呂信静「唯識説における真理概念」(『法華文化研究』第二号、昭和五一年、五二頁。

(81) 『無上依経』大正蔵一六、四七〇頁c。

(82) 『梵嚩日羅駄観私記』(日本大蔵経　新第三三)、一二六五頁a。

(83) 『十八空論』(『印哲研（六）』) 一五六頁。

(84) 第一章第七節三項参照。

(85) 第三章第三節参照。

(86) 『転識論』(『印哲研（六）』) 四一七頁。

(87) 『三無性論』巻下（『印哲研（六）』) 二五七頁。

(88) 『転識論』(『印哲研（六）』) 四二六頁。

(89) S. Lévi; *"Vijñaptimātratāsiddhi,"* p.40.

(90) 上田義文『仏教思想史研究』一三八頁。

(91) 『成唯識論』巻第三、大正蔵三一、十三頁c。

(92) 『成唯識論述記』第三末　大正蔵四三、三四四頁c。

(93) 島地大等「成唯識論問題」(『国訳大蔵経』論部第十巻)、一二一頁。

(94) (92)同。この無垢識を玄奘が浄位の第八識としたのは真諦の第九識に対してのものである。

(95)『瑜伽論記』第十三上、大正蔵四二、六〇五頁b。

(96) (91) 同。

(97) 深浦正文『唯識学研究』下巻、(一九五四年) 四四七頁。新導『成唯識論』巻第一、三頁上段注参照。

(98) 『摂論世親釈』(真諦訳) 大正蔵三十一、一五九頁c、一六二頁b。

(99) (3) 同、六九三頁。

(100) 『冠導台宗二百題』五一三―五二一頁。

(101) 『授沢集』上巻、(『大日本仏教全書』(旧) 二六) 一五頁下。

(102) 『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、七四四頁c。

(103) 『摂論』(佐々木月樵『摂大乗論』) 四三―四四頁。

(104) 『大方等如来蔵経』大正蔵十六、四五九頁b。

(105) (54) 同、大正蔵十六、四五八頁a。

(106) 『三無性論』巻上、(『印哲研』(六))、二四四―二四五頁。

(107) 『仏性論』第二、大正蔵三一、七九六頁c。

(108) (53) 同、三七頁。

(109) 『摂論世親釈』大正蔵三一、(真諦) 一八八頁b、(玄奘) 三四二頁a。
『摂論無性釈』大正蔵三一、四〇〇頁b。

(110) 円測『解深密経疏』第三、続蔵三四、三六〇頁。

(111) 『華厳孔目章発悟記』十五、大日本仏教全書、新三六、九六頁b。

(112) (53) 同、四一頁。

(113) 『摂論世親釈』巻第六、(真諦) 大正三一、一九一頁c。

(114) 『摂論世親釈』巻第五 (玄奘) 大正三一、三四四頁a。

(115) 『北京版西蔵大蔵経』一一二巻二八八―二

(116) (65) 同。参照。

(117) 宇井伯寿『瑜伽論研究』(岩波書店、一九七九年) 一八九頁。

(118)『摂論世親釈』巻第十五、(真諦)大正蔵三一、二六五頁c。

(119)『摂論世親釈』巻第九、(真諦)二一二頁b。

〔記〕

E. Frauwallner. "*Amala-vijñāna und Ālaya-vijñāna*" Beitrage zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht, (Hamburg, 1951) S, 148－159.

雲井昭善訳「E・フラウワルネル教授　阿摩羅識と阿頼耶識」(『大谷学報』第三十二巻第二号、一九五二年)五四－七一頁。

全訳と解説、

この論文において amala-vijñāna の淵源を *Anguttaranikāya* (I－10) に求めて、それを pabhassara-citta (Skt, prabhāsvara-citta) であるとする。これは世友 Vasumitra (一世紀頃) によって prakṛti-viśuddha とされたものであり、『宝性論』において堅慧 Sāramati (三五〇－四五〇頃) が viśuddha-citta, vimala-citta と説いたものであると論じる。このように阿摩羅識を歴史的にとらえて論じ ālaya-vijñāna と異なることを明らかにしている。そして、阿摩羅識の淵源をウパニシャドに求め、それは現存在の運搬者であり認識作用の主体である最高存在のアートマンに似たものであると結論する。しかし、なぜか論文は amala-vijñāna なる語がインドに無く真諦の造語であることに全くふれていない。また、この識の含有する意味を pabhāssara-citta, prakṛti-viśuddha, viśuddha-citta, vimala-citta に求めていたことは正しい。しかし、この識がウパニシャドの最高存在としてのアートマンと等しいものであると説くのは西義雄氏が指摘するように仏教思想の正しい理解にもとずくものとは認めがたいものである。(西義雄「近時の心性本浄研究の展開と問題」・『佐藤博士古稀記念仏教思想論叢』一九七二年、参照)

第二節　『摂大乗論世親釈』における阿摩羅識説

一、はじめに

智顗の『法華玄義』に第九識としての菴摩羅識が説かれている。この菴摩羅識は前節で論じたように真諦（Paramārtha, 499－569）が訳出した『決定蔵論』、『十八空論』、『三無性論』、『転識論』等に最初に阿摩羅識の訳語で説かれたものである。しかし、真諦が弘教に努力したとされる『世親釈』の中に『決定蔵論』が引用されているが阿摩羅識の訳語は見い出せない。(1) それにもかかわらず、『法華玄義』の中で『世親釈』の中に菴摩羅識説の解説があるものとして論じている。(2)

そこで『法華玄義』に説かれている菴摩羅識説の解説に従って真諦訳『世親釈』の中に、その典拠とも考えられる箇所を尋ねて見ようと試みるのが本論の目的である。

ところで、真諦が阿摩羅識と訳出したものを智顗はなぜか菴摩羅識とする。しかし、意味は同じである。すでに論じたように、サンスクリット語およびチベット語の文献にはその原語と考えられている amala-vijñāna の成語は見い出せないのである。阿摩羅識は真諦の造語であり、その阿摩羅識が有する意義内容は真諦自身の唯識説の特徴を表現したものと考えられる。(3)

二、『法華玄義』における菴摩羅識の解説

『法華玄義』および『摩訶止観』には、真諦訳の『摂大乗論』および『世親釈』の説が「摂大乗の人」の意見とし

て引用されている。『摩訶止観』には菴摩羅識について言及されていない。しかし、『法華玄義』には摂大乗の人の意見として菴摩羅識説が解説され、第九識と称している。真諦自身に『九識義記』二巻と称する論書があったとされる[4]が、早い時代に散逸して現存していない。真諦訳出の現存する諸論書には阿摩羅識を第九識と称していない。それにもかかわらず、真諦の滅後まもなく選出された『法華玄義』に摂大乗の人の説として菴摩羅識を九識と説かれ、しかも具体的に真諦訳の『世親釈』だけに解説される道後の真如を九識の意味であることを明白にしている。これは『法華玄義』の選述者の智顗か編者の潅頂が『九識義記』二巻を閲読していたのではないかと考えられる。

そこで、初めに『法華玄義』に解説されている菴摩羅識説に関する箇所を引用し、その後に真諦訳『世親釈』の中に、智顗が解説した内容に該当すると考えられる箇所を見い出して考察を試みる次第である。

（一）『法華玄義』巻第二下[5]

諸論明、心出二一切法一不レ同。或言三阿黎耶是真識出二一切法一、或言阿黎耶是無没識、無記無明出二一切法一。

地論宗では阿黎耶識は真識であると説き、それに対して摂論宗では阿黎耶識は無没識であり、無覆無記性であり、無明煩悩識であると説いている。すでに論ぜられているように、阿黎耶識を無没識と称するのは例外というべきである[6]。

（二）『法華玄義』巻第二下[7]

摂大乗明二十勝相義一。咸謂二深極一、使二地論翻レ宗。今、試以二十妙一比レ之、彼有レ所レ漏。且用二理妙一比二依止勝相一明二不思議因四句破レ執。豈留二黎耶菴摩羅一為依止一耶。

ここで指摘されるように、『摂大乗論』は十の勝相品（章）からなる。その最初の章である依止勝相品は阿黎耶識説を解釈する。しかるに依止勝相品の中に阿黎耶識と菴摩羅識を留めて依止となすと説いている。しかし、真諦訳の『摂大乗論』および『世親釈』の依止勝相品には菴摩羅識の訳語は全く見い出せない。しかし智顗は間違いなく依止

勝相品の中に菴摩羅識が解説されていると指摘している。この考えは重視されるべきと考える。

（三）『法華玄義』巻第五下[8]

然摂大乗明二三種乗一。理乗随乗得乗。理者即是道前真如。随者即是観二真如一慧、随二順於境一。得者一切行願熏習熏二無分別智一、契二無分別境一与二真如一相応。此三意一往乃同二於三軌一。而〔道〕前〔道〕後未レ融。何者九識是道後真如。真如無レ事。智行根本種子、皆在黎耶識中一、熏習成就得二無分別智光一成二真実性一。是則理乗本有。随得今有。道後真如方能化レ物。

ここに道前の真如と道後の真如という表現で真如を説いている。理乗の道前の真如は唯識説の真如とも言うべきもので他に対して働きがないもので「真如は事無し」と説かれる。第九識は道後の真如である。智行の根本の種子は阿黎耶識の中にあるものであり、聞熏習が成就して無分別智光を得て真実性を成ずると説いている。道後の真如は「能く物を化す」と説いて他に対して働きがあると説いている。

（四）『法華玄義』巻第五下[9]

二類通三識者、菴摩羅識即真性軌、阿黎耶識即観照軌、阿陀那識即資成軌。若地人明阿黎耶、是真常浄識。摂大乗人云、是無記無明随眠之識。亦名二無没識一、九識乃名二浄識一互諍云云。

地論宗と摂論宗の阿黎耶識の論諍にふれるところである。摂論宗でいう第九菴摩羅識、第八阿黎耶識、第七阿陀那識を列記する。地論宗の人の意見として阿黎耶識は真常浄識であることを明かす。[10]それに対して、摂大乗の人（摂論宗）は第八阿黎耶識は無覆無記性であり、無明随眠（煩悩）の識であることを明かす。更に阿黎耶識を無没識と称しているが、この訳語について、ālaya-vijñāna の訳語としては考えられない訳語であることが指摘され、この訳語は『唯識三十頌』の異訳とされる真諦訳の『転識論』の中の阿黎耶識の解説から考え出された訳語であろうとされている。[11]

智顗はここで第九識は浄識であると説明する。真諦訳の『世親釈』には浄識の訳語は見い出せない。しかし、『三無性論』巻上では阿摩羅識は浄識とあり、『決定蔵論』では転依（āśraya-parivṛtti）と転依力（āśraya-parivṛtti-balādhāna）と浄識（viśuddha-vijñāna）の三語が阿摩羅識と訳出されていることは前節で指摘した所である。(12)『瑜伽師地論』の異訳である『決定蔵論』において、真諦は viśuddha-vijñāna（清浄なる識、浄識）を音訳の造語訳を用いて阿摩羅識（amala-vijñāna）と訳出し、それを無垢識と訳出したのであるが、阿摩羅識は浄識の意味であることを智顗は摂大乗の人たちから学んだことを意味するのではないかと考えられる。

（五）『法華玄義』巻第五下(13)

若阿黎耶中、有生死種子、熏習増長即成分別識。若阿黎耶中、有智慧種子、聞熏習増長即転依成道後真如名為浄識。若異此両識、祇是阿黎耶識。此亦一法論三、三中論一耳。

この所は、智顗が理解した摂論宗の阿黎耶識を端的に解説したものである。

第八阿黎耶識の中に生死の種子があって、それが熏習され増長することを分別識を成ずると説いている。これは先きに説かれた第八識の自性が無覆無記性であり、無明煩悩の識であることを言うものである。無没識については『転識論』に説く「亦名蔵識、一切種子隠伏之処」という意味とされる。(14)それが分別識とされているのである。

それに対して、第九識は第八阿黎耶識の中に「智慧の種子」があって、それが聞熏習によって増長され、「生死の種子」の所依を転じて、即ち転依して道後の真如を成ずるのを浄識と称する。この道後の真如は無分別智である後得智のことであろう。生死の種子（阿黎耶識）を転依した所を浄識としている。真諦は『決定蔵論』において、転依を阿摩羅識と訳出している。そして、智顗は、この第八識と第九識は共に阿黎耶識の中にあるものであると称する。五蘊身（阿黎耶識）の中に全てが存在するということである。

以上のようなことが、『法華玄義』の中で解説されている。智顗が同時代の人である真諦の伝えた摂論宗の教義を

知る立場にあったことから、新しい学説としての摂論宗（学派）の教学になみなみならぬ興味をもち、またその教義を研究し取捨選択して採用したであろうことは論をまつまでもないことと考えられる。

三、『摂大乗論世親釈』における聞熏習の解説

先きの（二）で示したように、『法華玄義』は『摂大乗論』の依止勝相品の中に阿黎耶識と菴摩羅識が説かれていると言明している。しかし、真諦訳の『摂大乗論』および『世親釈』の中には、阿黎耶識説は説かれるが菴摩羅識説は解説されていない。そこで『法華玄義』の中で説く第九識に関する解説を手掛かりに、真諦訳の『世親釈』の中からそれと関連すると考えられる箇所を引用しながら具体的に考察を試みる次第である。

まず初めに、阿黎耶識を熏習する種子によって起る生起識と受用識、そして分別識を説いている所をあげよう。

『摂大乗論世親釈』[15] 釈依止勝相品

論曰。所余識異㆓阿黎耶識㆒。謂生起識。
一切生処及道、応知是名㆓受用識㆒。
釈曰。此六識云何説名㆓生起識㆒。自有㆓二義㆒。本識中種子、由㆓此識㆒生起故。此六識是煩悩業縁起故。一〔者〕能熏㆓習本識㆒令㆑成㆓種子㆒。種子自有㆓二能㆒、一能生、二能引。由㆓此二能㆒、六識名㆓生起㆒。由㆔果有㆓二能㆒故、因得㆓二名㆒。二者、本識中因熟時、六識随㆑因生起、為㆑受㆓用愛憎等報㆒故、此識名㆓生起識㆒、

チベット訳『摂大乗論世親釈』

〔論曰。〕また、余の転識があるそれは一切の身体と〔善悪の〕趣を受用するもの（識）と見られる。『中辺分別論』の偈頌による〔通りである〕。

一には縁識であり、二には受用するものである。〔その識には〕受用することと分別（判別）することとそれを生起することとの心法(心作用)がある、

と説く通りである。

〔釈曰。〕「また、余の転識があるとそれは一切の身体

亦名二受用識一。由三宿因所二生起一、令レ受二用果報一故、得二生起受用二名一。此生起識一切受身四生、六道処二、能受二果報一故、応レ知此名二受用識一。此受用識相貌云何。

論曰。如二中辺論偈説一。

一説名二縁識一、

二説名二受識一。

了レ受名二分別一、

起行等心法。

釈曰。一説名二縁識一者、阿黎耶識是生起識因縁故、説名二縁識一。二説名二受識一者、其餘諸識前説名二生起識一、今説名二受識一。能縁レ塵起、於二一一塵中一能受二用苦楽等一故名二受識一。即是受陰。了レ受名二分別一者、此三受若有レ別心能了別、謂二此受苦、此受楽、此受不苦不楽一。此識名二分別識一。即是想識。起行等心法者、作意等名二起行一。謂此好、彼悪等思故名二作意一。此作意能令二心捨レ此受レ彼故名二起行一。起行即是行陰。六識名レ心、従二此初心一生二後三心一故名二心法一。

と〔善悪の〕趣を受用するものと見られる。」という中で、謂く、その中で「受用する」とは、生起するという意味である。受用の自性〔D. 123b〕とは受用を有するということである。その意味は『中辺分別論』の偈頌を現前の聖教（阿笈摩）として説かれる。

この箇所は、先の『法華玄義』の引用（五）における分別識が解説されている所と考えられる。チベット訳は達摩笈多訳や玄奘訳と同じであるが、真諦訳は非常に詳しく解説されている。真諦自身の解説である。それによれば、本識阿黎耶識の中の種子は生起するものであり、煩悩業の縁起であると説いている。それは第一に、前六識によって生起する生死の煩悩業の縁起による識が本識阿黎耶識を熏習して種子を成ずると説く。第二に、本識阿黎耶識の中の種子（因）の熟した時に、前六識は因（種子）に随って生起して、愛憎等の報を受用する。その為に前六識は受用識であり、生起識であると説かれる。更に『中辺分別論』の偈頌を解釈して真諦訳には縁起は生起識の因縁と説かれ、識は能く塵を縁じて起り、一一の塵の中に苦楽等を受用することから受用識と説かれると説く。そして、真諦訳では「受を了別するを分別と名く」と説くことについて、苦楽捨の三受を別の心があって、これは苦であり、楽であり、不苦不楽（捨）であると分別する。それを分別識と説いているのである。先の『法華玄義』からの引用の（五）の「阿黎耶識の中に生死の種子あり、それが熏習によって増長して分別識を成ずる」と解説する考え方が、この箇所の引用の真諦訳『世親釈』の中にあると考えられる。

この種子の自性について、一般に種子の六義が説かれる。真諦訳の『世親釈』には、（1）念念滅（玄奘訳・刹那滅）、（2）倶有（玄奘訳果倶有）、（3）随逐至$_{二}$治際$_{一}$（玄奘訳・恒随転）、（4）決定（玄奘訳同）、（5）観因縁（玄奘訳・待衆縁）、（6）能引$_{二}$顕自果$_{一}$（玄奘訳・能引$_{二}$自果$_{一}$）という種子の六義が説かれる。[16] この六義の解釈が終って、更に真諦訳に種子は「（一）念念に生滅し、（二）生起の識と倶有し、（三）随逐して治際に至るまで生死を窮め、（四）決定して善悪の因となり、（五）福非福不動の行を観じて因となし、愛憎の二道を成熟して道体となし、（六）能く同類の果を引顕する」[17] と解説する。この解説は、種子を生死輪廻の種子であると説いたものと考えられる。この生起識は、先の引用からも明らかなように、分別識のことであり、阿黎耶識のことである。なお、真諦訳の『顕識

論』にも分別識の解説がある。(18)

次に、『法華玄義』からの引用の（五）の中に、「阿黎耶識の中に智慧の種子が有って、聞熏習（正聞熏習）が増長し、転依して、道後の真如を成ずるを浄識（第九識）と為す」と解説することについて考えよう。その解説に相当すると考えられる箇所を真諦訳の『世親釈』に見ることにしたい。該当する『摂大乗論』の箇所に対する世親の注釈はチベット訳・達摩笈多訳・玄奘訳にはなされていない。故に、次にあげる真諦訳だけにある注釈は真諦自身の解釈であり真諦自身の学説ということにもなろう。

真諦訳『摂大乗論世親釈』(19)

論曰。是聞熏習若二下・中・上品一、応レ知、是法身種子。

釈曰。何法名二法身一。転依名二法身一。転依相云何、成二熟修三習十地及波羅蜜一、出離転依功徳為レ相。由二聞熏習一、四法得レ成。一信二楽大乗一、是大浄種子。二般若波羅蜜、是大我種子。三虚空器三昧、是大楽種子。四大悲、是大常種子。常楽我浄、是法身四徳。此聞熏習及四法為二四徳種子一。四徳円時、本識都尽。聞熏習及四法、既為二四徳種子一故、能対二治本識一。聞熏習正是五分法身種子。聞熏習是行法未レ有、而有二五分法身一。亦未レ有、而有故、正是五分法身種子。聞熏習但是四徳道種子、四徳道、能成顕二四徳一。四徳本来是有、不下従二種子一生上、従レ因作レ名故称二種子一。

論曰。由レ対二治阿黎耶識一生。是故、不レ入二阿黎耶識性摂一。

釈曰。此聞熏習、非下為レ増二益本識一故生上。為レ欲レ減二損本識力勢一故生。故能対二治本識一。与二本識性一相違故、不レ為二本識性所摂一。此顕三法身為二聞熏習果一。

『摂大乗論』において、聞熏習は法身の種子であると説く。それを『世親釈』では、法身とは転依を法身と名づけると説く。ここで聞熏習における種子について真諦自身の解説がなされる。この箇所の解説は、一般に唯識説

で説かれる種子の六義とは異なる内容となっている。すでに論じたように、『摂大乗論』においても種子の六義が解釈されており[20]、当然のことであるが唯識説における種子説であり、それの注釈も説かれている。しかし、この箇所の種子の解説は他訳にはなく、真諦自身の解説ということになる。「聞熏習に由って四法を成ずる」と説く、その四法とは、(1)大乗を信楽する大浄の種子、(2)般若波羅蜜を意味する大我の種子、(3)虚空器三昧を意味する大楽の種子、(4)大悲を意味する大常の種子のこととする。更に、常楽我浄は法身の四徳と説いている。この聞熏習と四法とを法身の四徳の種子と称している。この聞熏習と四法とからなる法身の四徳の種子が円成した時、本識である阿黎耶識を対治する。聞熏習はその行法が未だ有らざるに五分法身は而も有ることから正しく五分法身の種子である。また、聞熏習は四徳道の種子であって、四徳道は能く成じて四徳(常楽我浄)を顕現する。四徳は「本来是有」であって、種子より生ずるものでないけれども、因として種子と名づけるのだと説いている。智顗はここで説かれる大浄・大我・大楽・大常の種子と五分法身の種子と常・楽・我・浄の四徳の種子の意義を具有したものを、「智慧の種子」と称したのではないかと考えられる。更に、この聞熏習について「聞熏習は本識を増益せんが為の故に生ずるには非ず。本識の力勢を減損せんと欲するが為の故に生ず。故に能く本識を対治す」と解説する。そして法身は聞熏習の困果であると説く。その法身は三無性の真如であり、それは最も清浄なるものであると説いている。

この真諦の解説は、本来の唯識説でなく、仏性・如来蔵説によって聞熏習と種子とを論じたものになっていると考えられる。そのことについて、真諦訳の『仏性論』巻第二に次のように説いている[21]。

復次、四徳各有㆓二縁義㆒。応㆑知。初有㆓二因縁㆒故、説㆔如来法身有㆓大浄波羅蜜㆒。一者本性清浄名為㆓通相㆒、二者無垢清浄故名㆓別相㆒。本性清浄通㆓聖凡㆒有故名為㆑通、無垢清浄但仏果有所以名㆑別。

復有以㆓二種因縁㆒、説㆔如来法身有㆓大我波羅蜜㆒。一由㆑遠㆓離外道辺見執㆒故無㆓有我執㆒。二由㆑遠㆓離二乗所執無我辺㆒故、則無㆓無我妄執㆒。両執滅息故説㆓大我波羅蜜㆒。復有以㆓二種困縁㆒。説㆔如来法身有㆓大楽波羅蜜㆒。一由㆓一切

苦集相滅尽無レ余故、抜二除習気相続一尽故。二由二一切苦滅相証得一故、三種意生身滅不二更生一故、苦滅無レ余、是名二大楽波羅蜜一。復有以二二種因縁一、説二如来法身有二大常波羅蜜一。一無常生死不二損減一者、遠二離断辺一、二常住涅槃無二増益一者、遠二離常辺一。由レ離二此断常二執一故、名二大常波羅蜜。

故勝鬘経説、若見二諸行無常一、是名二断見一、不レ名二正見一。若見二涅槃常住一、是名二常見一、非二是正見一。是故二如来法身離二以於二見一、名為二大常波羅蜜一。

ここでは、『世親釈』で四法として説かれたものが四徳として説かれている。四徳それぞれを二因縁によって詳説する。即ち、如来の法身に（一）大浄波羅蜜があり、その内容に⑴本性清浄と⑵無垢清浄とがある。本性清浄は聖位と凡位に共通するから通相であり、無垢清浄はただ仏果のみにあるから別相であると説く。次に、如来の法身に（二）大我波羅蜜があり、その内容に⑴外道の辺見執を遠離するによって有我執をなくし、⑵二乗所執の無我の辺を遠離することによって無我の妄執をなくすと説く。次に、如来の法身に（三）大楽波羅蜜があり、その内容に⑴一切の苦集相（諦）が滅尽して余すことなきによって、習気の相続を抜除し尽くし、⑵一切の苦滅相を証得するによって、三種の意生身を滅して更に生ぜざる故に苦が滅し余すことなしと説く。次に、如来の法身に（四）大常波羅蜜があり、その内容に⑴無常の生死を損減せざれば断辺を遠離することなく、⑵常住の涅槃を増益することなければ常辺を遠離する。断辺常辺の二執を遠離するによって大常波羅蜜と名づくると説いている。そしてこの説は勝鬘経にも説かれていることを明している。

同じく、『仏性論』巻第二[22]に、仏性の常楽我浄の四徳について、次のように説かれる。

若約二仏性常等四徳一、此四無倒、還成二顛倒一。為レ対二治此倒一、是故安二立如来法身四徳一。四徳者、一常波羅蜜、二楽波羅蜜、三我波羅蜜、四浄波羅蜜。

如二勝鬘経説一、世尊、是諸衆生生二、顛倒心一、於二内五取陰無常一見レ常、苦中見レ楽、無我見レ我、不浄見レ浄。世尊、

一切声聞独覚由二空解一未三曽見二一切智智境、如来法身一、応レ修不レ修故。若大乗人、由レ信二世尊一故、於二如来法身一、便作二常楽我浄等解一、是人則不レ名レ倒、名二得正見一。云何如レ此。世尊、如来法身是常楽我浄諸波羅蜜。若人作二是見一者、名為二正見一。是如来胸子。胸子者、恒在二仏心胸一故。

常楽我浄の四徳は仏性に譬えられている。その四徳は四顛倒を対治した四無顛倒のものであると説く。四徳の解釈として『勝鬘経』を引用する。即ち、衆生は顛倒の心を生じて五取陰（有漏の五蘊）に惑うことによることを明かす。それによれば、(1)常波羅蜜とは五取陰の無常なるを常と見ることであり、(2)楽波羅蜜とは五取陰の苦の中に楽を見ることであり、(3)我波羅蜜とは五取陰の無我において我を見ることであり、(4)浄波羅蜜とは五取陰の不浄の中に浄を見ることであると説く。そして、常楽我浄の四徳を修めた人は正見を得ることができると説く。如来の法身は常楽我浄の四波羅蜜であり、それを修めた正見の人は実に仏の心を持った真の仏子であると説いている。

更に、この四徳について、真諦訳と伝えられる『大乗起信論』を見ると次のように説かれる。[23]

従レ本已来、性自満二足一切功徳一。所レ謂自体有二大智慧光明義一故、偏照法界義故、真実識知義故、自性清浄心義故、常楽我浄義故、清涼不変自在義故、具下足如レ是過二於恒沙一不離不断不異不思議仏法上、乃至、満足、無レ有レ所レ少義故、名為二如来蔵一、亦、名二如来法身一。

この箇所での性は如来蔵の性のことであり、それは一切の功徳を満足するものであると説く。その性の自体は大智慧光明であると説き、それの同義の表現が数えあげられている。そこに阿摩羅識の同義語である自性清浄心と共に常楽我浄の四徳の義が説かれている。それは如来蔵のことであり、如来の法身のことであると説いている。

以上のことから、『法華玄義』で説く「智慧の種子」とは本来の唯識説の中に説かれたものでは[24]なく、真諦が『摂大乗論』依止勝相品の最初の此界無始時偈の解説に『仏性論』に説かれる如来蔵の五義等を用いたように『勝鬘経』や『仏性論』『大乗起信論』等に説かれた大浄・大我・大楽・大常の四法の種子と常楽我浄の四徳の種子の内容を含

有したものが、智顗によって「智慧の種子」という理解で表現されたものでないかと考えられる。

次に、阿黎耶識と聞熏習について、真諦訳の『世親釈』の二、三の解説を見てみよう。(25)

(一)本識与二聞熏習一、雖二相応共起共滅一、而本識漸滅、非本識相続漸増。

(二)由二道諦増一、集諦滅。道諦即是福徳智慧、集諦即是本識中種子。由二福徳漸増一、種子漸減故得二転依一。

(三)此本識在二生死中一受用無レ尽同業種子。

(一)では本識阿黎耶識と聞熏習とは相応して共起共滅することが説かれ、本識が漸減すれば非本識(聞熏習)が漸増すると説く。(二)では道諦である福徳の智慧〔の種子〕が漸増すれば集諦である本識の中の〔生死の〕種子は漸減するが故に転依することを得ると説く。この転依は福徳の智慧ということになる。(三)では本識は生死の中にあって、尽きることのない同業(生死)の種子であることを明らかにしている。それぞれ短い表現ではあるが注目に値すると考えられる。

次に、浄識の内容を考える参考として真諦訳の『世親釈』の次の解説を見てみよう。(26)

阿羅漢独覚但滅二離見修二道所破惑一尽故、無二解脱障一。如来具滅二離三煩悩一尽故、如来本識永離二一切解脱障及智障一、此識或名二無分別智一、或名二無分別後智一。若於二衆生一起二利益事一一分名二俗智一、若縁二一切法無性一起一分名二真如智一。此二合名二応身一。

阿羅漢と独覚とは見修二道の所破の惑のみを滅離し尽すが故に解脱障が無い。それに対して、如来は具に三煩悩を滅離し尽すが故に、如来の本識は永く一切の解脱障と智障とを離れる。この如来の本識を無分別智または無分別後得智と名づける。「若し衆生に於て利益の事(働き)を起す一分ならば俗智」と名づけ、「若し衆生に於て一切法の無性を縁じて起す一分ならば真如智と名く、この二つが合したものが応身である」と説いている。

この無分別智と、無分別後得智こそ転依であり、浄識の意味であろう。その浄識について『三無性論』巻上には次

のように解説している(27)。

次以㆓分別依他㆒、遣㆓此乱識㆒。唯阿摩羅識是無顛倒、是無変異、是真如如也。前唯識義中亦応㆘作㆓此識説㆒、先以㆓唯一乱識㆒遣㆗於外境㆖。次阿摩羅識遣㆓於乱識㆒故、究竟唯一浄識也。

このように阿摩羅識は無変異であり、無顛倒であり、真如如であり、浄識であると解説している。浄識を阿摩羅識とすることは真諦自身が説く所である。

次に、先の『法華玄義』の引用の（三）の中に「九識は是れ道後の真如なり」とあり、「智行の根本の種子は阿黎耶識の中に在り、聞熏習が成就して無分別智光を得て真実性を成ずる」と説く。（五）においても、「聞熏習が増長して、即ち転依して、道後の真如を成ずるを名づけて浄識となす」と説いている。すでに第一章第三節で引用したのであるが、その道後の真如について、真諦訳『世親釈』の中で真諦訳のみにある解説を次に見てみよう(28)。

（一）論曰。一切仏法無㆓染著㆒為ㇾ性。成就真如、一切障不ㇾ能ㇾ染故。
釈曰。道後真如断㆓一切障㆒尽。是無垢清浄故名㆓成就㆒。一切障所ㇾ不ㇾ能ㇾ染、一切仏法以㆓此真如㆒為㆓体性㆒故。
論曰。一切仏法不ㇾ可㆓染著㆒。諸仏出㆓現於世㆒、非㆔世法所㆓能染㆒故。
釈曰。前明㆓真如境㆒。此明㆓真如智㆒。諸仏菩薩以㆓真如智㆒為ㇾ体、即是応身。此体是唯識真如所顕、非㆓根塵分別所ㇾ起㆒。非㆘八種世法及世法所ㇾ起欲瞋等惑所㆗能染著㆖。何以故。是彼対治故。修㆓得無分別智㆒成就、名㆔諸仏出㆓現於世㆒。

（二）論曰。二如来身常住。
釈曰。以㆓十種因㆒。共証㆓法身及衆徳常住㆒。三因証㆓法身㆒。七因証㆓余身㆒。三因証㆓法身㆒者如ㇾ論。
論曰。由㆔真如無間解㆓脱一切垢㆒故。

釈曰。此即三因中一因。真如謂二道後真如一。無間位即仏金剛心。能滅二最後微細無明一、及無レ有二生死苦集二諦一故、言レ解二脱一切垢一。此無垢清浄真如是常住法。諸仏以レ此為レ身故、諸仏身常住。由下此身常住、依二此身一有中衆徳上故、衆徳亦常住。此常住以二真実性一為レ相。

この（一）、（二）の解説は真諦訳のみにある真諦自身の説である。（一）では、道後の真如は一切の障を断じ尽したものであり、それは無垢清浄であり、成就の真如である。一切の障の染著すること能はざる一切の仏法はこの道後の真如を体性とすると説いている。更に、諸仏菩薩は真如智を体とし、真如の境を真如の智とを応身と称する。その真如智は唯識の真如の所顕にして、根塵の分別の起る所に非ず、八種世法（世間八法）とおよび世法の起す所の欲瞋等の惑との能く染著する所に非ずして、それらを対治する故に、無分別智を修得すると説かれる。（二）では、道後の真知は無間位であり、仏の金剛心であると説き、それは最後の微細の無明を滅し、および生死の苦集の二諦が有ることのないことであり、それを一切の垢を解脱したものであると説く。道後の真如である無垢清浄の真如は常住の法であり、諸仏はそれを身体とし、諸仏の身は常住である。その諸仏の身は衆徳を有する。その衆徳は常住である。その如来の法身の常住は真実性の相であると説かれる。道後の真如について『法華玄義』の引用の（三）には、道前の真如と道後の真如とが見られる。それに関して、真諦訳の『世親釈』釈智差別勝相品に道前真如・道中真如・道後真如の三真如が皮煩悩・肉煩悩。心煩悩の三煩悩と関連するあり方で次のように解説されている。(29)

論曰。尊成二就真如一。
釈曰。此句明二法身自性一。成二就真如一是無垢清浄。若在二道前〔真如〕道中〔真如二〕、垢累未レ尽未レ得レ名二成就一。道後〔真如〕垢累已尽故名二成就一。此真如為二法身自性一。
論曰。修二諸地一出離。
釈曰。此句明二法身因一。在二因位一修二真如一、所顕十地究竟、出二離皮肉心三障一。即是智断二種転依。由二此転依一故

得二法身一。

このように三真如が解説される。なお、皮・肉・心の三煩悩に関しては『世親釈』釈応知勝相品に解説されている。(30) 以上のような真諦訳『世親釈』の解説などによって『法華玄義』における菴摩羅識説の理解が形成されたものと考えられる。

四、菴摩羅識と二種の譬喩

『法華玄義』では菴摩羅識に関して二種の譬喩をあげている。一には、『摂大乗論』応知勝相品における三性説を説く中の金蔵土の譬喩である。一には『法華経』五百弟子品第八の衣裏宝珠の譬喩に相応するものと考えられる。その箇所を引用すると次のようである。(31)

摂論云、如二金土染浄一、染譬二六識一、金譬二浄識一、土譬二黎耶識一。明文在レ茲何労苦諍。下文譬如下有レ人至親友家酔レ酒而臥上。豈非二阿黎耶識一。世間狂或分別之識起已遊行、以求二衣食一。豈非二阿陀那識一。聞熏〔習〕種子稍起増長、会二遇親友一示以二衣珠一、豈非二菴摩羅識一。菴摩羅識名二無分別智光一。若黎耶中、有二此智〔慧〕種子一、即理性無分別智光。

はじめの譬喩は『摂大乗論』応知勝相品における三性説に対するものであり、この金蔵土の譬喩は二分依他性の譬えである。(32) それは土について染汚清浄分を含む二分依他性と見做す。それは阿黎耶識のことであり、三性すべてが阿黎耶識を離れないことに譬えている。その土相である阿黎耶識を無分別智の火によって焼練することにより、染汚分としての土相は除かれて、金相である清浄分の真実性が顕現すると説くのが『摂大乗論』および『世親釈』が説くところである。しかし、智顗は金相を菴摩羅識と説明する。無分別智の火に相当するものとして聞熏習の智慧の種子が説かれたものと考えられる。智顗はこの譬喩を第九識の譬喩として捉えている。真諦自身は三性説の中でのものとし

て九識に関する解説はないが、それは門弟の伝えた摂論宗での理解であったのではないかと考えられる。この譬えは土の中に砂金が含有すると見做したもので、それは唯識説的な漸悟のものであり、「こころ」（心・意・識）を固定化したものではないように考えられる。

それに対して、親友が憐れな友のために親友の家にて酔い臥した友の衣服に宝珠を縫いつけた譬えは、『法華経』五百弟子品第八の衣裏宝珠の譬喩を指しているものと考えられる。『法華経』の衣裏宝珠喩における宝珠は仏性のことであろう。それは「こころ」の中に仏性・如来蔵という固定化したものを認めることであり、唯識説の金蔵土の譬喩とは異なるものである。また、この譬喩の解説において智顗は、親友の家を阿黎耶識に譬え、世間の狂惑の分別識を阿陀那識に譬え、聞熏習の智慧の種子の増長するを菴摩羅識に譬えたものと解説している。『法華経』の衣裏宝珠の譬喩をこのように九識説の理解のために説くのは智顗自身の説と考えられる。

この二種の譬喩による菴摩羅識の解説は第九識の性格をよく表現したものであると考えられる。それは菴摩羅識説には（一）純粋に唯識説的な有為法としての理解と（二）仏性如来蔵説的な無為法としての理解という特徴があることを示唆したもので重要な見解であると考えられるからである。

五、むすび

真諦の唯識説の特徴である阿摩羅識説について、真諦自身に『九識義記』二巻があったと伝えられているが、散逸して現在伝わっていない。[33]現存する真諦の訳出の諸論書で、阿摩羅識を説いている論書には、この識を第九識と称したものは伝えられていない。[34]その点、真諦（四九九－五六九）と同時代の智顗（五三八－五九七）の『法華玄義』には阿摩羅識をなぜか菴摩羅識と称しているが、明確に九識としている。これは真諦自身または摂論宗の人たちによって阿摩羅識を第九識として認めていたことを伝えるものと考えられる。これは先にも述べたように『法華玄義』にお

いて、真諦訳『世親釈』だけに解説される道後の真如を九識として解説していることは、智顗か潅頂が『九識義記』を閲読している証拠であるように考えられる。

先の『法華玄義』の引用文の（五）に説くように、「阿黎耶識の中に生死の種子があり、熏習の増長によって分別識が生起する」と説かれる中の「生死の種子」という表現は新しい語と考えられるが、阿黎耶識の理解としては、さして問題にはならないと考えられる。しかし、阿（菴）摩羅識に関しては間接的ではあるが、真諦訳の『世親釈』の中に彼の九識説を理解する為の多くの示唆を得ることができた。そこで、これまで論じて来たことを次に箇条書きにして「むすび」にかえる次第である。

その一、「阿黎耶識の中に智慧の種子があり、聞熏習の増長によって阿摩羅識（道後の真如・浄識）が得られる」と説かれることについて、一般に唯識説では種子の六義が説かれる。しかし、『法華玄義』が説く「智慧の種子」と言う表現は真諦訳の『摂大乗論世親釈』には説かれていないが、これは摂大乗の人によるか、『九識義記』によるものであろう。それについて考察した結果、智慧の種子の意義として、本来の種子の六義を含むものであるが、その上に更に仏性如来蔵説によって説く大浄・大我・大楽・大常の四種の種子の四法と常・楽・我・浄の四種の種子の四徳の内容を含むものであると考えられる。

その二、九識・浄識を道後の真如とすることについて、『世親釈』釈入因果修差別勝相品第五の二に、真諦による道後の真如の解説がなされている。それによれば、道後の真如とは一切の障を断じ尽くした無垢清浄であり、真如智であり、無分別智であり、無分別後得智であり、仏の金剛智であり、無垢清浄真如であり、真実性であると解説している。道後の真如を九識・浄識とする考え方は『法華玄義』によって知ることができる。この道後の真如は無分別智光であるとされる。

その三、阿摩羅識は浄識であり、真実性であるとの考えは真諦訳の諸論書に見られる。阿摩羅識を amala-vijñāna

と見做すと、それは無垢識または浄識と意訳される。しかし、無垢識を第九識とすることについて、真諦の後輩であり法相宗を開いた玄奘は『成唯識論』巻第三において、第八阿頼耶識の果位（浄位）の識であるとして九識を立てることを否定している。(35)

その四、智顗が菴摩羅識を金蔵土の譬喩と衣裏宝珠の譬喩との二種の譬喩で解説したことは、真諦の阿摩羅識説を唯識説の有為法としての性格と仏性如来蔵説の無為法としての性格という隔離した思想の融合（円融）を試みた学説と見做したからではないかと考えられる。なお、この解釈は重要視されるべきと考えられるが、『法華経』の衣裏宝珠の譬喩による解説は、その後の天台宗ではなぜかあまり採用していない。

以上によって、智顗が『法華玄義』の中で解説した第九菴（阿）摩羅識説に関する記述を手掛かりにして、真諦の唯識説の特徴である阿摩羅識説と真諦訳の『世親釈』との関連を明らかにできたものと考えるものである。

注

（1） 拙論「真諦訳『摂大乗論世親釈』における阿黎耶識について」（『印度学仏教学研究』四五－二、平成九年三月）、二〇六－二〇九頁。

（2） 池田魯参「天台教学と地論摂論宗」（『仏教学』十三号、仏教研究会、昭和五七年四月）、一－二四頁。

（3） 拙論「真諦の阿摩羅識説について」（鈴木学術財団『研究年報』8号、一九七一年）、四六－五六頁。本書第二章第一節参照。

（4） 『九識義記』二巻。宇井伯寿『印度哲学研究』第六（岩波書店、昭和四十年十二月）、一八九頁。『歴代三宝記』巻第十一、大正蔵四九、九九a。

（5） 『法華玄義』第二下、大正蔵三三、六九九c。

（6） 勝又俊教『仏教における心識説の研究』（山喜房仏書林、昭和三十六年三月）、七五五－七五七頁。

（7） 『法華玄義』巻第二下、大正蔵三三、七〇四c。

(8)『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、七四二b。
(9)『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、七四四b。
(10)注(2)池田論文、一〇－一一頁。
(11)注(6)参照。
(12)注(3)参照。
(13)『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、七四四b－c。
(14)注(6)参照。
(15)『摂大乗論世親釈』釈依止勝相品、大正蔵三一、一六七a－b。チベット訳『摂大乗論』、デルゲ版、7b^{4}。チベット訳『摂大乗論世親釈』デルゲ版、133a^{7}。
(16)第一章第二節参照。
(17)第一章第二節参照。
(18)『顕識論』宇井伯寿『印度哲学研究』第六、三六一－三六四頁。
(19)(16)同、一七三c－一七四a。
(20)(16)同、一五六c－一六六a。
(21)『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九九b－c。『勝鬘経』大正蔵十二、二二一a。
(22)『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九八b。『勝鬘経』大正蔵十二、二二一a。
(23)『大乗起信論』(岩波文庫本)六〇頁。
(24)拙論「真諦訳『節大乗論世親釈』における此界無始時偈と最清浄法界について」(『勝呂信静博士古稀記念論文集』平成八年二月、山喜房仏書林)、一一七－一三三頁。
(25)『摂大乗論世親釈』大正蔵三一、(一)一七四c、(二)一七四c、(三)一八〇a。
(26)同右、一八〇c－一八一a。
(27)『三無性論』巻上、大正蔵三一、八七二a。宇井伯寿『印度哲学研究』第六、二四五頁。
(28)『摂大乗論世親釈』大正蔵三一、(一)釈入因果修差別品、二三八b、(二)釈智差別勝相品、二六一c－二六二a。

(29)『摂大乗論世親釈』釈智差別勝相品、大正蔵三一、二五八a。

(30)注(29)同、一八〇b。

(31)『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、七四四c。

(32)拙論「摂大乗論と九識について」(『印仏研』二十－一、昭和四十七年三月)、七九七－三〇五頁。

(33)注(4)同。

(34)注(3)拙論参照。

(35)『成唯識論』巻第三、大正蔵三一、十三c。注(3)拙論、四八－四九頁参照。

第三節　真諦による阿摩羅識説の概念

一、はじめに

真諦の阿摩羅識説について、すでに第一節と第二節で詳しく論じた所である。しかし、前二節では個々の論書に説かれる阿摩羅識に関する問題について論究したのであるが、本節では、真諦が創造したと考えられる九識説の特色について重複する箇所もあるが全体として論じようとするものである。

二、阿摩羅識の原語と内容

阿摩羅識は真諦訳の『決定蔵論』『十八空論』『転識論』等に説かれる。『決定蔵論』三巻は『瑜伽師地論』百巻（以下、『瑜伽論』と略称）の巻第五一から巻第五四までの部分的な異訳であることから、チベット訳本と比較することができる（『瑜伽論』にはサンスクリット本は部分的にある）。『決定蔵論』の阿摩羅識が『瑜伽論』の転依とは八ヶ所、浄識とは一ヶ所の対照ができる。その例の一二を次にあげることにする[1]。

例一、『決定蔵論』巻上

断㆓阿羅耶識㆒即転㆓凡夫性㆒捨㆓凡夫法㆒阿羅耶識滅。此識滅故一切煩悩滅。阿羅耶識対治、故証㆓阿摩羅識㆒。

『瑜伽論』第五一

転依無間当㆑言已断㆓阿頼耶識㆒。由㆓此断㆒故当㆑言已断㆓一切雑染㆒。当㆑知転依由㆓相違㆒故、能永対㆓治阿頼耶識㆒。

チベット訳『瑜伽論』第五一

転依 gnas gyur pa（āśraya-parivṛtti）はただちにアーラヤ識を断ずると説かれる。それ〔転依がアーラヤ識〕を断ずるが故に一切の雑染のすべてをもまた断ずると説かれるべきである。〔転依は〕かのアーラヤ識の住処を対治し、〔アーラヤ識の〕反対そのもの（転依）と相応すると知るべきである。

例二、『決定蔵論』巻下

阿摩羅識対㆓治世識㆒甚深清浄説名㆓不住㆒。

『瑜伽論』巻第五四

又復、対治所㆑摂浄識名㆓無所住㆒。

チベット訳『瑜伽論』巻五四

かの対治に層する清浄なる識（浄識、viśuddha-vijñāna）なるものは如何なるものと雖も、それは不住と言われる。

このように、真諦が阿摩羅識と訳出したものはチベット訳の『瑜伽論』によれば転依（āśraya-parivṛtti）と浄識（viśuddha-vijñāna）である。更に、この浄識に関して、玄奘訳『解深密経』巻第一の序品に「最極自在の浄識を相と為す。」と説かれる。これと同一の文章が『摂大乗論』巻下に説かれている。チベット訳から、この浄識も viśuddha-vijñāna であることが確認できる。真諦訳『世親釈』はそれを「唯識の智」であり、浄土の体を現すものと解説している。

次に、真諦訳『十八空論』には、「阿摩羅識は是れ自性清浄心なり。」と説かれる。『十八空論』は『中辺分別論』の異訳であり、『中辺分別論』にはサンスクリット本が現存することから、この阿摩羅識は prabhāsvara-citta（自性清浄心）の意味である。真諦訳ではなく後代の訳出である『大乗荘厳経論』（波羅頗迦羅密多羅訳）の付加部分から、阿摩羅識は prakṛti-prabhāsvara-citta と理解されている。また世親の『唯識三十頌』の異訳である真諦訳『転識論』と真諦訳『三無性論』とにより阿摩羅識は境識俱泯または境智無差別である真実性を意味する。阿摩羅識は amala-vijñāna の音訳語であると考えられるが、真諦の翻訳の諸本と対照できるサンスクリット語およびチベット語の文献からそのサンスクリット語は見い出すことができない。諸種の仏教辞典に阿摩羅識を amala-vijñāna とするのは訳語から還梵したものと考えられる。

以上のことから、阿摩羅識（amala-vijñāna）は浄識、無垢識と訳されることがわかる。転依は依である煩悩・所知の両障を捨て断じ転じて悟りの智慧（jñāna）を得るという意味である、その結果は無分別智と無分別後得智のことである。それは無垢智であると理解できよう。

真諦の学説を伝える摂論学派では九識を立てるが、『解深密経』や『瑜伽論』から見ると玄奘が伝えた八識説が唯識説本来の学説と考えられる。しかし、これは法相唯識説からの意見であり、初期の唯識説では必ずしも八識の構成で固定していたと考えられないふしがある。玄奘は『成唯識論』三巻の中で無垢識に関して契経偈（「如来功徳荘厳経」）として次の偈頌を伝える。(2)

如来無垢識、　是浄無漏界。
解二脱一切障一。　円鏡智相応云。

これによれば無垢識（amala-vijñāna）は浄識であり、無漏界であり、一切の障（煩悩・所知両障）を解脱したも

のであり、円成実性（真実性）である円鏡智であると説かれている。『決定蔵論』に無垢識は浄識であり、無漏界と一切障の解脱とは転依であると説かれる。故に、この偈頌は阿摩羅識と対照できる真諦訳の同義語を並べたものであり、真諦の九識を否定する意図によって玄奘が偽作したものと考えられる。これにより阿摩羅識である無垢識の意味内容について玄奘も真諦も同じ理解であることがわかる。ところが『成唯識論』の頭注には「古師（真諦）が立てて第九識と為せるは非なり、此れは是れ円鏡智と相応する識の名なり。因の第八を転じて、これを得る」と解説する。これは無垢識は第八阿頼耶識の因位を転じて得る第八識の果位のものであると説くものである。これは真諦の第九識としての無垢識である阿摩羅識を認めないことを表明したものである。法相唯識説ではあくまでも八識の構造の範囲の中で識論が説かれる。

ここで再び転依について考えて見てみよう。『瑜伽論』巻五十に当たる菩薩地（*Bodhisattvabhūmi*）に、菩薩道の菩提の資糧において三十七菩提分法を修し第一刹那に無障礙智を得ると説き、次の第二刹那に如来の不共仏法について次のように説かれる。(3)

それは次の第二の瞬間に、残された十力から始まる仏の「不共」法において、一切種妙智を完成し、ただちに無上の最清浄を得る。そして、それを得ることによって、一切の所知〔の境界〕において無著で、無障で最清浄（Suviśuddha）である無垢智（nirmala-jñāna＝amala-jñāna）を転ずる。そして、発悟のみと結合して円満なる思惟（心）を得る。そのように、円満なる心の車は菩薩行と菩薩地を越えて、如来行と如来地に証入するものである。そして、実にある所知障分の麁重が完全に滅することによって、この転依（āśraya-parivṛtti）が生じる。そして、これが無上の転依である。他の一切の最勝住に安住している菩薩の転依はそれは実に有上の転依と理解されるべきである。

これにより、無垢智（nirmala-jñāna）は転依の意味である。阿摩羅識の対応する転依と無垢識とは同義語である

ことから、九識としての阿摩羅識（amala-vijñāna）、無垢識（nirmala-vijñāna）、浄識（suviśuddha-vijñāna）の意味内容を探求する手掛かりとなると考えられる。

三、『仏性論』・『宝性論』との関連

真諦の唯識説は、すでに仏性如来蔵説と深く関連することが明らかにされている。例えば、『摂大乗論』依止勝相品の始めに次のような阿毘達磨経の偈頌がある。(4)

　無始時来の界（dhātu）は、諸法の等しく依止であって、
　それが有る時に、諸趣と涅槃とを証得する。

この偈頌は唯識説では阿黎耶識存在の証明に採用され、仏性如来蔵説では仏性如来蔵存在の証明に採用される。(4) 真諦訳『世親釈』では、この界（dhātu）について、はじめに仏性如来蔵性の性の五義によって解説し、次に世親の註釈によって界は「因の義」であり、阿黎耶識のことであると説かれる。その外にも、真諦訳『世親釈』釈依止勝相品において法身の種子を転依として解説する中で『仏性論』巻第二の如来の法身を説く中の大浄・大我・大楽・大常の四波羅蜜と常楽我浄の四波羅蜜を説く箇所を引用して、大浄・大我・大楽・大常の四法の種子と常楽我浄の四徳の種子として解説している。これにより真諦が唯識説の中に仏性如来蔵説を採用したことが理解できる。その『宝性論』如来蔵品には、一切衆生に仏性（buddha-gotra）を認め、そこに仏智（buddha-jñāna）であり、無垢（nairmalya＝amala）である仏蔵（buddha-garbha, 如来蔵）があると説かれる。更に、無垢智について次のように説かれる。(5)

　これ〔四義の滅〕が無いので、恒常、寂静、常続、不退であると知るべきである。
　その処が無垢智（amala-jñāna）であり、清浄なる法の住処たる故である。（二六頌）

このように無垢智（amala-jñāna）が説かれる。更に『勝鬘経』は如来蔵を説明して、如来蔵智（tathāgata-gar

bha-jñāna）こそが如来の空性智（śūnyatā-jñāna）であると説いている。筆者は、『瑜伽論』巻五十にあたる *Bodhisattvabhūmi* で説かれる転依を意味する無垢智（nirmala-jñāna）と、『宝性論』如来蔵品で説かれる無垢智（amala-jñāna）と、『勝鬘経』で説かれる如来蔵智（tathāgata-garbha-jñāna）などが、真諦が創造した阿摩羅識の淵源と考えている。

四、真諦訳『世親釈』における九識説

真諦訳『世親釈』は達磨笈多訳や玄奘訳やチベット訳の諸本に比較して二倍以上の分量になっている。その真諦訳『世親釈』には他の訳本にはなくて真諦訳のみに引用されているものとして『瑜伽論』『決定蔵論』『宝性論』『仏性論』等があげられる。

そこに九識に関して見ると『世親釈』の中には具体的に阿摩羅識の訳語もまた九識と言う表現も見当たらない。『転識論』には阿摩羅識を真実性と説き、『十八空論』には阿摩羅識を自性清浄心と説いている。それに留意して『世親釈』を見ると、三性説を説く中に四種の清浄法が説かれる。即ち、（一）本性自性清浄、（二）無垢清浄、（三）至得道清浄、（四）道生境界清浄の四種である。この四種の清浄について、『仏性論』巻第二に大浄・大我・大楽・大常の四徳の四波羅蜜が次のように説かれる。(6)

四徳名有㆓二縁義㆒。応㆑知。初有㆓因縁㆒故、説㆔如来法身有㆓大浄波羅蜜㆒。一者本性清浄名為㆓通相㆒、二者無垢清浄故名㆓別相㆒。本性清浄通㆓聖凡㆒有故名為㆓通〔相〕㆒、無垢清浄但仏果有所以名㆓別〔相〕㆒。

このように如来の法身を説くものとして四波羅蜜が説かれる。その中には本性清浄は一切衆生に共通にあるものであると説かれる。無垢清浄はただ仏果のみにあるものと説かれて、無垢清浄の性質を明らかにしている。この無垢清浄は阿摩羅識であると理解できる。

『世親釈』には九識と関連する表現としては直ちに思い出せない。しかし、幸いなことに、真諦と同時代の智顗（538－597）の『法華玄義』に依って真諦訳『世親釈』の中に九識の内容を尋ねることができる。その『法華玄義』巻第五下に九識に関して次のように説かれる。(7)

然摂大乗〔論世親釈〕明二三種乗一。理乗随乗得乗。理者、即是道前真如。随者、即是観二真如一慧、随二順於境一。得者、一切行願熏習熏二無分別智一、契二無分別境一与二真如一相応。此三意一住乃同二於三軌一。而〔道〕前〔道〕後未レ融。

何者、九識是道後真如。智行根本種子、皆在二黎耶識中一、熏習成就得二無分別智光一成二真実性一。

これに従って、真諦訳『世親釈』の中に道後の真如を見てみよう。『世親釈』釈入因果修差別品にも次のように説かれる。(8)

道後真如断二一切障一尽。是無垢清浄故名二成就一。一切仏法以二此真如一為二体性一故。

また、『世親釈』釈智差別勝相品において道後の真如の同義語として仏の金剛心があり、無垢清浄の真如は常住の法であり、諸仏の法身は常住であり、その常住は衆徳であり、真実性であると説かれている。

また、『法華玄義』巻第五下に九識に関して次のように説かれる。(9)

若阿黎耶中、有二生死種子一、熏習増長即成二分別識一。若阿黎耶中、有二智慧種子一、聞熏習増長即転依成二道後真如一名為二浄識一。若異二此両識一、祇是阿黎耶識。此亦一法論レ三、三中論レ一耳。

ここで阿黎耶識の中に生死の種子があって、熏習が増長して分別識を成ずると説くのは本来の唯識説のものと考えられる。これを真諦訳『世親釈』釈依止勝相品において「この本識（阿黎耶識）は生死の中に在って受用して尽きること無き、同業の種子なり。」と講説する。これは唯識説による種子説と考えられる。それに対して、阿黎耶識の中に智慧の種子があって聞熏習が増長して転依して道後の真如を成ずるを名けて浄識（九識）と為すと説くのは真諦が

称えた唯識説と考えられる。なぜなら智慧の種子とは仏性の種子と同義であり常住不変なものと認められるからである。この智慧の種子に関して、真諦訳『世親釈』釈依止勝相品において法身の種子を転依と解説する。その法身の種子について『仏性論』巻第二において如来の法身を大浄・大我・大楽・大常の四波羅蜜と常楽我浄の四波羅蜜によって説く箇所を引用して、法身の種子を大浄・大我・大楽・大常の四法の種子と常楽我浄の四徳の種子によって解説する。これは真諦が唯識説の中に仏性如来蔵説を採用したものである。その大浄波羅蜜には（1）通相として本性清浄（自性清浄）があり、（2）別相として無垢清浄があると説かれる。この無垢清浄は道後の真如であり、浄識であり、九識であり、如来蔵性であると言うことになる。更に、四徳に関して、真諦訳とされる『大乗起信論』に次のように説いている。[10]

　従レ本已来、性自満二足一切功徳一。所レ謂自体有二大智慧光明義一故、………自性清浄心義故、常楽我浄義故、清涼不変自在義故、具下足如レ是過二於恒沙一不離不断不異不思議仏法上、乃至、満足、無レ有レ所レ少義故、名為二如来蔵一、亦、名二如来法身一。

これにより、九識の同義語としての意味である如来性を大智慧光明義とし、自性清浄心義、常楽我浄義、如来蔵、如来の法身が説かれる。更に、聞熏習と転依について、真諦訳『世親釈』釈依止勝相品に次のように説かれる。[11]

　如下下世間離欲人於二本識中一、不静地煩悩及業種子滅、静地功徳善根熏習円満、転二下界依一成中上界依上、出世転依亦爾。由二本識功能漸、滅一、聞熏習等次第漸増、捨二凡夫依一作二聖人依一。聖人依者、聞熏習与二解性一和合、以レ此為レ依。一切聖道皆依レ此生。

この箇所に説かれる出世の転依は明らかに阿摩羅識に相当する。それは聖人依と解説される。それは聞熏習と解性と解説される。

五、二つの譬喩

九識に関して『法華玄義』には二種の譬喩を挙げている。一は『摂大乗論』応知勝相品第二における三性説を説く中の金蔵土の譬喩である。二は『法華経』五百弟子品第八に説かれる衣裏宝珠の譬喩である。『法華玄義』巻第五下に次のように説かれている。(12)

　摂〔大乗〕論云、金土染浄㆒、染譬㆓六識㆒、金譬㆓浄識㆒、土譬㆓黎耶識㆒。明文在レ茲何労苦諍。下文〔法華経〕譬如㆘有レ人至㆓親友家㆒、酔レ酒而臥㆖。豈非㆓阿黎耶識㆒。世間狂惑分別之識起已遊行、以求㆓衣食㆒。豈非㆓阿陀那識㆒。聞熏〔習〕種子稍起増長、会㆓遇親友㆒示以㆓衣珠㆒、豈非㆓菴摩羅識㆒。菴摩羅識名㆓無分別智光㆒。若黎耶中、有此智〔慧〕種子㆒、即理性無分別智光。

　はじめの譬喩は三性説における金蔵土の譬えである。この譬喩は三性説の二分依他性を説くものである。その土相である阿黎耶識を無分別智の火で焼錬することによって、染汚分の分別性としての土相は除かれて、金相である清浄分の真実性が顕現する。この真実性は無分別智であり、無分別後得智である。これが『摂大乗論』および『世親釈』の解説である。(13)これを『法華玄義』では金相の清浄分を浄識であり九識であると解説する。これは『法華玄義』が摂論学派の九識説として紹介していることから、早く散逸したとされる真諦著の『九識義記』二巻を智顗は閲覧していたとも考えられる。

　二つ目の譬喩は、『法華経』五百弟子受記品第八に説かれる衣裏宝珠の譬喩のことである。(14)その宝珠を菴摩羅識に譬えている。宝珠は仏性を意味することから、第九識は仏性如来蔵性を意味することを示したものと考えられる。

　更に、宝珠を阿黎耶識の中の智慧の種子と称していることから、智慧の種子は仏性如来蔵性の義であることが理解できる。

六、おわりに

『楞伽経』に説かれるように、真諦以前にすでに真如の不随縁と随縁、種子の刹那滅と五姓各別説と仏性如来蔵性と言う二つの異った思想の統合を試みようとする思想の流れがあったと考えられる。それ故に、九識としての阿摩羅識（amala-vijñāna）は真諦自身が自己の学説を表明するために創造し考案した造語であると考えられる。それは『瑜伽論』の中の『菩薩地』と仏性如来蔵説を説く『宝性論』に説かれる無垢智（amala-jñāna）によって創造された概念の表現であろう。

唯識説は種子の六義に刹那滅が説かれるように生滅変化する有為法における現象を対象として認識するものである。その為に真如について「真如は凝然として諸法を作さず」と説いて、真如の随縁を認めない。また、種子に性決定が説かれることから五姓各別説が認められる。それに対して、仏性如来蔵説では常住不変である無為法によって説かれる。それは「真如は随縁するもの」と説いている。仏性を認めることは五姓各別説を否定することになる。

『法華玄義』には九識に関して二つの譬喩を説いている。この譬喩は真諦が説いた阿摩羅識説の性格を的確に捉えて伝えていると考えられる。[15]

真諦は相互に対峙する思想体系である唯識説と仏性如来蔵説との総合的な融合を思索して創造したものが阿摩羅識説であると考えられる。故に、この阿摩羅識は真諦の造語であると考えられる。それは種子説に基づく五姓各別説を認める唯識説の中に、「すべての人々に悉く仏性が有る」（一切衆生悉有仏性）ことを認める仏性如来蔵説を採用することである。

これにより、真諦は『転識論』において、『唯識三十頌』の第二六頌を注釈して、「この義によって、一乗を立てて皆菩薩道を学ばしむ」（由二此義一故、立二一乗一皆令レ学二菩薩道一[16]）と解説することから理解できるように九識説は唯識

説の中に一乗説を融合して唯識説において二乗の作仏が可能であることを論じたものと考えられる。

注

（1）宇井伯寿『印度哲学研究六』（岩波書店）中、『決定蔵論』と『瑜伽論』の対照、一五六頁。本書第二章第一節第一項参照。
（2）新導『成唯識論』巻第三、（昭和四七年十月、法隆寺）、一六頁。
（3）荻原雲来編『梵文菩薩地』（*Bodhisattvabhūmi*）、四〇五頁。
（4）本書第一章第一節参照。
（5）宇井伯寿『宝性論研究』（岩波書店）、五九八頁。中村瑞隆編『宝性論研究』（山喜房佛書林、昭和四六年）、一六三頁。
（6）『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九九b。
（7）『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、七四二b。
（8）『摂大乗論世親釈』釈入自果修差別品、大正蔵三一、二三八b。
（9）（7）同、七四四b。
（10）『大乗起信論』（岩波文庫本）、一六〇頁。
（11）（8）同、釈依止勝相品、一七五a。
（12）（7）同、七四四c。
（13）（8）同、釈応知勝相品、一九三a－b。
（14）『妙法連華経』五百弟子受記品第八、大正蔵九、二九a。
（15）本書第二章第二節参照。
（16）『転識論』、大正蔵三一、六三b。
深浦正文『唯識論解説』（龍谷大学出版部、昭和十一年四月）、四十頁。
渡辺隆生『唯識三十論頌の研究上』（永田文昌堂、一九九五年）、三十頁。

第三章　真諦の訳出諸論書における三性説

はじめに

三性説はアラヤ識説とならんで唯識思想の中心的学説の一つである。これまで論じた如く、真諦の訳出諸論書には翻訳しながら訳場参席者のために講義したものがほぼそのままの形で、原本の注釈の部分の中にその解説が増広付加されて現存していると考えられる。その解説の中に、単に解説に留まらない真諦自身の三性説が説かれているのではないかと言うことを、以下に、彼の訳出になり、しかもその中に三性説が説かれている諸論書を中心に彼の訳出の特徴を考察する次第である。

それは、第一節では、三性説の大まかな流れを瑜伽行唯識学派の基礎的文献である諸経論に求めたものである。それ以下、第二節では、真諦の訳出諸論書の中で中心的な論書である。『摂大乗論世親釈』所知相品における三性説を中心にチベット訳とその他の漢訳本と比較しながら真諦自身の学説を考えるものである。第三節では、真諦が解釈的に付加した訳語である「変異」について考察する。第四節では、世親の『唯識三十頌』の異訳であり、真諦の注釈でもあると考えられる『転識論』における三性説について考える。それ以下、第五節『三無性論』、第六節『顕識論』、第七節『仏性論』、第八節『中辺分別論』、第九節『十八空論』等の諸論書に説かれている三性説を順次考察し、その中に真諦自身の三性説を探究する次第である。

第一節　唯識諸論書における三性説に関する形態

一、はじめに

唯識論書に説かれる三性三無性説に関して、三性説の性に相当する語として lakṣaṇa（相）と svabhāva（性、自性）が用いられている。また、無性説の無性に相当する niḥsvabhāva について一無性説と三無性説が説かれる。それ故に、三性説における lakṣaṇa（相）と svabhāva（性、自性）の推移についてと無性説における一無性説と三無性説の展開について考察する次第である。

二、三相と三性

三性三無性説の説明のある経論として、（一）『解深密経』、（二）『瑜伽師地論』、（三）『中辺分別論』および『安慧釈』、（四）『大乗荘厳経論』、（五）『摂大乗論』および『世親釈』と『無性釈』、（六）『三性論頌』、（七）『唯識三十頌』および『安慧釈』がある。

三性説は以上の唯識関係の経論すべてに説かれる。それには次のような traya-lakṣaṇa（三相）と traya-svabhāva（三性）の二形態がある。

Traya-lakṣaṇa (mtshan ñid rnam pa gsum, 三相)

parikalpita-lakṣaṇa (kun tu brtags paḥi mtshan ñid, 分別相、遍計所執相)

paratantra-lakṣaṇa (gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid, 依他相、依他起相)

parinispanna-laksana (yoṅs su grub paḥi mtshan ñid, 真実相、円成実相)

Traya-svabhāva (ṅo bo ñid rnam pa gsum, 三性)

parikalpita-svabhāva (kun tu brtags paḥi ṅo bo ñid. 分別性、遍計所執性)

paratantra-svabhāva (gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid, 依他性、依他起性)

parinispanna-svabhāva (yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid. 真実性、円成実性)

初めに traya-lakṣaṇa（三相）の説かれる経論として、（一）『解深密経』、（二）『瑜伽論』、（三）『中辺分別論』、（四）『大乗荘厳経論』、（五）『摂大乗論』および『世親釈』と『無性釈』があげられる。これについて説明すると次のようになる。その三相について、『解深密経』に説かれる。『瑜伽論』巻第七六摂決択分に説かれる。これは『解深密経』に相応する。[1]『中辺分別論』では偈頌（Ⅲ－3）の traya-svabhāva を説明するために traya-lakṣaṇa が説かれる。[2]『大乗荘厳経論』ではⅣ－1に paramārtha-lakṣaṇa とあり、Ⅺ－41頌に pariniṣpanna-lakṣaṇa と説かれる。[3] 当然、長行の中にも説かれる。『摂大乗論』では三性説の説かれる品名（章名）は jñeya-lakṣaṇa（所知相章）と称されるように lakṣaṇa を説く章であり、三性の定義は traya-lakṣaṇa として説かれるが、その他は traya-svabhāva が説かれる。[4]

次に traya-svabhāva の説かれる論書として、（一）『瑜伽論』、（二）『中辺分別論』および『安慧釈』、（三）『大乗荘厳経論』、（四）『摂大乗論』および『世親釈』と『無性釈』、（五）『三性論頌』（世親）、（六）『唯識三十頌』および『安慧釈』があげられる。これについて説明すると次のようになる。『瑜伽論』には本地分巻第十三と摂決択分巻第七三・巻第七四に説かれる。[5] ただし本地分には説明がなく三性の名称だけである。『中辺分別論』にはⅢ－3頌に説かれ、Ⅰ－5頌とⅢ－3・4・8の各頌の長行の中にも説かれる。[6]『大乗荘厳経論』には偈頌の中に説かれないで、長行に説かれている。[7]『摂大乗論』および『世親釈』と『無性釈』では三相の定義以外の所で説かれる。世親の『三

性論偈』と『唯識三十頌』では traya-svabhāva のみが三性の定義として説かれる。[8] その『安慧釈』も同じである。

ここで、この二形態の展開について順を追って見ることにしよう。traya-lakṣaṇa は初めに『解深密経』に説かれる。『大乗荘厳経論』の偈頌に paramārtha-lakṣaṇa と pariniṣpanna-lakṣaṇa が説かれる。『中辺分別論』の偈頌にも lakṣana が説かれる。そして、『摂大乗論』では所知相分 (jñeya-lakṣaṇa) において三性の定義は traya-lakṣaṇa で説かれる。これは『解深密経』を除いて、『大乗荘厳経論』の偈頌と『中辺分別論』の偈頌とは弥勒説、無著筆記と称される論書であり、『摂大乗論』は無著の著書である。『解深密経』は『瑜伽論』巻第七六摂決択分の中に編入されているが、この経は『瑜伽論』とは独立に成立したものが後に編入されたものであると説かれる。[9] 以上によって traya-lakṣaṇa は『解深密経』を所依として弥勒・無著の作とされる論書を中心に説かれていることが明らかになる。私見としてはこの traya-lakṣaṇa が traya-svabhāva より以前の成立ではないかと考えるのである。

それに対して、traya-svabhāva の説は『瑜伽論』本地分巻第十三と摂決択分巻第七三、七四に説かれ、『大乗荘厳経論』の長行（世親）の中で説かれ、『中辺分別論』では偈頌（Ⅲ－3）の中に traya-svabhāva の語があり、長行（世親）の中にも説かれている。『摂大乗論』では三性の定義は traya-lakṣaṇa であるが、それは十一記識の説明までである。その以後の説明は traya-svabhāva である。世親の『三性論頌』と『唯識三十偈』では traya-svabhāva だけが説かれている。その『安慧釈』も同様である。以上により、traya-svabhāva は『瑜伽論』と『中辺分別論』の偈頌と『摂大乗論』に説かれ、その他は世親の注釈書と世親自身の論書において説かれることになる。世親自身の論書の中には traya-lakṣaṇa は説かれないようである。この故に traya-svabhāva 説は『瑜伽論』本地分と摂決択分（巻第七三、巻第七四）を所依として『中辺分別論』に受け継がれ、それは『中辺分別論』の世親釈、『大乗荘厳経論』の世親釈および『摂大乗論』の世親釈に説かれる。さらに世親自身の論書である『三性論頌』と『唯識三十頌』に至って traya-svabhāva 説が三性の定義として成立したようである。世親の実兄とされる無著の『摂大

乗論』では既に述べたように lakṣaṇa と svabhāva の両方が説かれていることから、ちょうど過渡期にあたるのではないかと考えられる。なお、lakṣaṇa と svabhāva が同時に説かれているものとして『中辺分別論』真実品の第三頌（Ⅲ－3）の世親釈をあげることができる。[10] そこでは lakṣaṇa と svabhāva を同義語としながらも lakṣaṇa から svabhāva への推移を示しているようである。

三、一無性と三無性

次に niḥsvabhāva（無性・無自性）について考えよう。それは空性 śūnyatā を一切諸法の無自性（niḥsvabhāva）と定義して、lakṣaṇa（相、svabhāva, 自性）を論理的に超越するところよりきている説である。この無性説も論書によって一無性説と三無性説が説かれる。初めに一無性説とは三性を超越するために niḥsvabhāvatā（ṅo bo ñid med pa ñid）だけを説くものである。この説は『大乗荘厳経論』の偈頌（Ⅺ－50）[11]と『摂大乗論』に説かれる。『摂大乗論』において『解深密経』等の三無性説を採用しないで、一無性説（eka-niḥsvabhāvatā）を説いているのは般若思想を説く『大乗荘厳経論』や『中辺分別論』の影響を受けたためではないかと考えられる。

これに対して、三無性説とは次の如きである。

lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā（mtshan ñid ṅo bo ñid med pa ñid, 相無性性）
utpatti-niḥsvabhāvatā（skye ba ṅo bo ñid med pa ñid, 生無性性）
paramārtha-niḥsvabhāvatā（don dam pa ṅo bo ñid med pa ñid, 勝義無性性）

この三無性説を説く論書として、（一）『解深密経』、（二）『瑜伽論』（巻十三、七三、七四、七六）、（三）『大乗荘厳経論』の世親釈（Ⅺ－50の釈中）、（四）『唯識三十頌』および『安慧釈』、（五）真諦訳・『摂論世親釈』がある。故に、この説は『解深密経』・『瑜伽論』に説かれ、それが世親（四〇〇－四八〇）、真諦（四九九－五六九）、安慧（五

一〇―五七〇）らに継承されたものであろう。

四、おわりに

最初、三性説は『解深密経』から見て traya-lakṣaṇa（三相）説と traya-niḥsvabhāva（三無性）説であったように考えられる。しかし、『瑜伽論』本地分に traya-svabhāva（三性）が説かれることから、この三相・三性説はあまり時間をへだてないで成立したのではないかと推測される。無著の『摂大乗論』では traya-lakṣaṇa 説が定義として用いられ、traya-svabhāva 説はその注釈部分に用いられていることから、どちらかと言えば三相説が中心であったようである。しかし、世親の『唯識三十頌』では三性説のみが説かれる。無性説については無著は般若思相の影響を受けて一無性（eka-niḥsvabhāvatā, 一無性）説を説いている。これに対して世親は『解深密経』・『瑜伽論』等の如く三無性説を用いている。さらに要略すれば無著の三性一無性説は『摂大乗論』が証明するように traya-lakṣaṇa と traya-svabhāva の二形態が説かれ、eka-niḥsvabhāvatā が説かれた。世親の三性三無性説は『三性論頌』・『唯識三十頌』が証明するように traya-svabhāva と traya-niḥsvabhāvatā が説れた。それ以降、三性三無性説は世親の説に定着したように考えられるのである。

注

（1） 勝呂信静「瑜伽論の成立に関する私見」（『大崎学報』第一二九号、三二頁）。(b)『瑜伽論』巻第七六、大正蔵三十、七一八c。北京版『西蔵大蔵経』、vol.111、P.88-2-7. (a)『解深密経』、大正蔵十六、六九三a。北京版『西蔵大蔵経』vol.29, P.8-2-8. 袴谷憲昭「弥勒請問章和訳」（『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五年）一九〇―二一〇頁。

この章には、traya-rūpa（parikalpita-rūpa, vikalpia-rūpa, dharmatā-rūpa）が解説されている。瑜伽行唯識説の三性説を般若思想の中に採用したものと思われる。本稿は唯識論書における三性説の用いられ方について見ることを目的としている。

『解深密経』巻第二

(a)吾当三為レ汝説二諸法相一。謂諸法相略有二三種一。何等為レ三。一者遍計所執相、二者依他起相、三者円成実相。云何諸法遍計所執相。謂一切法名假安二立自性差別一。乃至為レ令レ随二起言説一。云何諸法依他起相。謂一切法縁生自性。則此有故彼有。此生故彼生。謂無明縁レ行、乃至招二集純大苦蘊一。云何諸法円成実相。謂一切法平等真如。於二此真如一、諸菩薩衆勇猛精進為二因縁一故。如理作意無倒思惟。為二因縁一故乃能通達。於二此通達一漸漸修集。乃至無上正等菩提方証円満。

チベット訳『解深密経』

yon tan ḥbyuṅ gnas chos kyi mtshan ñid ni gsum po ḥdi dag yin te | gsum gaṅ she na | kun brtags paḥi mtshan ñid daṅ | gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid daṅ | yoṅs su grub paḥi mtshan ñid do || yon tan ḥbyuṅ gnas de la chos rnams kyi kun brtags paḥi mtshan ñid gaṅ she na | ji tsam du rjes su tha sñad gdags paḥi phyir chos rnam kyi ṅo bo ñid dam bye brag tu miṅ daṅ brdar rnam par gshag pa gaṅ yin paḥo || yon tan ḥbyuṅ gnas chos rnam kyi gshan gyi dbad gi mtshan ñid gaṅ she na | chos rnam kyi rten cid ḥbrel bar ḥbyuṅ ba ñid de | ḥdi lta ste ḥdi yod pas ḥdi ḥbyuṅ la | ḥdi skyes paḥi phyir ḥdi skye ba ḥdi lta ste | ma rig paḥi rkyen gyis ḥdu byed rnam śes bya ba nas | de ltar na sdug bsdal gyi phuṅ po chen po ḥdi ḥbaḥ shig po ḥdi ḥbyuṅ bar ḥgyur ro shes bya baḥi bar gaṅ yin paḥo || yon tan ḥbyuṅ gsas chos rnams yoṅs su brub baḥi mtshan ñid gaṅ she na | chos rnams kyi de bshin ñid gaṅ yin pa ste | byaṅ chub sems dpaḥ rnas sa kyis btul baḥi rgyu daṅ | legs par tshul bshin yid la bas paḥi rgus te rtogs śin de rtogs pa goms par byas pa yoṅ dag par grub pas kyaṅ bla na med pa yaṅ dag par rjegs paḥi byaṅ chub kyi bar du yaṅ dag par ḥgrub pa gaṅ paḥo || （北京版『西蔵大蔵経』 vol.29, 8-2-8～3-6）

(b)『瑜伽論』巻第七十六、摂決択分中菩薩地之五、

吾当三為レ汝説二諸法相一。謂諸法相略有二三種一、何等為レ三。一者遍計所執相、二者依他起相、三者円成実相。云何諸法遍計所執相、謂一切法名仮安二立自性差別一、乃至、為レ令レ随二起言説一。云何諸法依他起相、謂一切法縁生自性。則此有故彼有。此生故彼生。謂無明縁レ行、乃至、招二集純大苦蘊一。云何諸法円成実相、謂一切法平等真如。於二此真如一諸菩薩衆、勇猛精進、為二因縁一故、如理作

意、無倒思惟為₂因縁₁故、乃能通達。於₂此通達₁漸漸修集、乃至、無上正等菩提方証円満。

チベット訳『瑜伽論』巻第七十六

| yon tan ḥbyuṅ gnas deḥi phyir ñon cig daṅ | chos rnam kyi mtshan ñid la mkhas pa bśad par byaḥo || yon tan ḥbyuṅ gnas chos rnams kyi mtshan ñid ni gsum po ḥdi dag yin te | gsum gaṅ she na | kun brtags paḥi mtshan ñid daṅ | gshan gyi baṅ gi mtshan ñid daṅ | yoṅs su grub paḥi mtshan ñid do | （北京版、vol.111, 88-2-7)

（2） Gadjin Nagao:*Madhyāntavibhāga-bhāṣya,* (長尾本)

svabhāvas trividhaḥ

asac ca nityaṁ sac cāpy atatvataḥ |

sad-asat-tatvataḥ cēti svabhāva-traya iṣyate || Ⅲ.3 ||

parikalpita-lakṣanaṁ nityam asad ity etat parikalpita svabhāve tatyam aviparītatyāt | paratantra-lakṣaṇaṁ sac ca na ca tatvato bhrāntatvād ity etat paratantra-svabhāve tatvaṁ | pariniṣpanna-lakṣaṇaṁ sad-asat-tatvataś cēty etat | pariniṣpanna-svabhāev tatvaṁ | (p.37-38)

（3） Sylvain Lévi:*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra,* (china, 1940)

(a) na sat parikalpita-paratantra-lakṣaṇābhyāṁ na ca asat pariniṣpanna-lakṣaṇena | na tathā-parikalpita-poratantrābhyāṁ pariniṣpannasyaikatvābhā vāt | (p.22)

(b) abhāvabhāvatā yā ca bhāvābhāva samānatā | aśāntaśāntā' kalpā ca pariniṣpanna-lakṣaṇaṁ | (Ⅺ－41) (p.65)

（4） 『摂大乗論』、『西蔵大蔵経』vol.112, p.221-5-6。E.Lamotte:*La Somme Du Grand Vehicule* (*Mahāyānasaṃgraha*) Tome Ⅰ, p.24。

拙論「摂大乗論世親釈の漢蔵和三訳対照―釈応知勝相品―その（1）」(『鈴木学術財団研究年報』一四号、一九九七年)、三四―四八頁。

拙著『初期唯識思想研究』(大東出版社、昭和五十六年)、六六―六七頁。本書第三章第二節参照。

（5） (a)『瑜伽論』巻第十三、大正蔵三十、三四五ｃ。『西蔵大蔵経』vol.109, p.286-2-6。(b)同巻七三、大正蔵三十、七〇三ａ。『西蔵

大蔵経』vol.111, p.72-1-6。(c)同巻七四、大正蔵三十、七〇四c。『西蔵大蔵経』vol.111, p.74-1-2。

(a)『瑜伽論』巻第十三、本地分中三摩呬多地第六之三

復有三種自性。謂遍計所執自性。依地起自性。円成実自性。復有三種無性性。謂相無性性。生無性性。勝義無性性。

チベット訳『瑜伽論』巻第十三

ṅo bo ñid rnam pa gsum sta | yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid daṅ | gshan gyi dbaṅ daṅ | kun du brtags paḥi ṅo bo ñid daṅ | ṅo bo ñid med pa rnam pa gsum ste | mtshan ñid ṅo bo ñid med pa daṅ | skye pa ṅo ñid med pa daṅ | don dam paḥi ṅo bo ñid med pa daṅ | （北京版、vol.109, 286-2-6～7）

(b)『瑜伽論』巻第七三、摂沢択分中菩薩地之二

云何名為三種自性。一遍計所執自性、二依他起性、三円成実自性。云何遍計所執自性。謂随言説、依仮名言建立自性。云何依他起自性。謂従衆縁所生自性。云何円成実自性。謂諸法真如、聖智諸行、聖智境界、聖智所縁、乃至能令証得清浄、能令解脱一切相縛及麁重縛、亦令引発一切功徳。

チベット訳『瑜伽論』巻第七三

| ṅo bo ñid gsum gaṅ she na || kun brtags paḥi ṅo bo ñid daṅ | gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid daṅ | yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid do |

| kun btags paḥi ṅo bo ñid gaṅ she na | ji tsam rjes su tha sñad gdags paḥi phyir miṅ daṅ brdal sbyuṅ baḥi ṅo bo ñid gaṅ yin paḥo | gshan gi dbaṅ gi ṅo 〔p.20a〕 bo ñid gaṅ she na | rten ciṅ ḥbrel par ḥbyuṅ baḥi ṅo bo ñid gaṅ yin paḥo |

| yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid gaṅ she na | ḥdi lta ste | rnam par dag par bya baḥi phyir daṅ | mtshan ma daṅ gnas ṅan len gyi ḥtshiṅ ba thams cad las rnam par thar par bya baḥi phyir daṅ | yon tan thams cad mdon par bsgrub par bya baḥi phyir chos rnams kyi de bshin ñid ḥphags paḥi ye śes kyi spyod yul | ḥphags paḥi ye śes

gyi yul | ḥphags paḥi ye śes kyi dmigs pa gaṅ yin paḥo | (北京版、vol.111, 72-2-1)

(c)『瑜伽論』巻第七四、摂決択分中菩薩地之三

問、若依他起自性亦正智所摂、何故前説下依他起自性縁二遍計所執自性執一応レ可中了知上。答、彼意唯説三依他起自性雑染分非二清浄分一。若清浄分当レ知縁二彼無執一応レ可二了知一。

チベット訳『瑜伽論』巻第七四

gal te gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid yaṅ dag paḥi śes pas bsdus pa yaṅ yin na | des na gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid ni kun btags paḥi ṅo bo ñid la mṅon par shen pa la brten nas śes par ḥgyur ro shes smras pa de de ji lta bu she na | smras pa | der ni kun nas ñon moṅs par ḥgyur baḥi gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid la bsams pa yin gyi | rnam par byaṅ bar ḥgyur ba la sa ni ma yin te | rnam par byan bar ḥgyur ba ni de la mṅon par mshen pa la brten nas śes par ḥgyur ba yin par rig par byaḥo | (北京版、vol.111, 74-1-2〜4)

(6) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* 長尾本

(a) kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca | arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ || I.5 ||
arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ | abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ | grāhya-grāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ | (p.19)

(b) svabhāvas trividhaḥ asac ca nityaṁ sac cāpy atatvataḥ | sad-asat-tatvataś ceti svabhāva-traya iṣyate || III.3 || (p.37)

(c) svabhāva-dvaya-notpattin mala-śānti-dvayam mataṁ || (III-9 a.b)
svabhāvānutpattir grāhya-grāhakayor anutpattir mala-śanti-dvayaṁ ca pratisamkhyā-nirodha-tathatākhyam ity eṣa trividho nirodho yad uta svabhāva-nirodho dvaya-nirodhaḥ | (p.40)

（7）（3）同、*"Mahāyāna-sūtrālaṃkāra"*

yā parikalpitena svabhāvenāvidyamānatā saiva paramā vidyamānatā pariniṣpannena svabhāvena yaśca sarvathā' nupalambhaḥ parikalpitasya svabhāvasya sa eva parama upalambhaḥ pariniṣpanna svabhāvasya｜(Ⅸ-78 頌、長行, p.48)

（8）S.Lévi: *"Vijñaptimātratāsiddhi"* (Paris, 1925)

trividhasya svabhāvasya trividhāṁ niḥsvabhāvatāṁ｜

saṃdhāya sarvadharmāṇāṁ deśitā niḥsvabhāvatā‖(23頌, p.41)

山口益「世親造三性論偈の梵蔵本及びその注釈的研究」『山口益仏教学文集』上、（春秋社、一九七二年）、一二五頁。

（9）（1）参照。

（10）（1）参照。

（11）*"Mahāyāna-sūtrālaṃkāra"*. p.67

svayaṁ svenātmanā, bhāvātsvabhāve cānavasthiteḥ｜grāhavattadābhāvāc ca niḥsvabhāvatvam iṣyate‖(Ⅺ－50)

第二節　『摂大乗論世親釈』における三性説

一、はじめに

真諦（Paramārtha, 四九九－五六九）は多くの唯識学の文献を翻訳したのであるが、その中でも特に『摂大乗論』の思想を伝播することに心を砕いたようである。

無著（Asaṅga, 三九五－四七〇）の『摂大乗論』（Theg pa chen po bsdus pa, Mahāyāna-saṃgraha）に対して、世親（Vasubandhu, 約四〇〇－四八〇）が注釈したのが『摂大乗論釈』（Theg pa chen po bsdus pahi hgrel pa, Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya）である。(1) この『摂大乗論』とその『世親釈』には残念なことにサンスクリット本は現存していない。しかし、チベット訳本が現存する。漢訳本として、『摂大乗論』には仏陀扇多訳・真諦訳・達磨笈多訳・玄奘訳の四訳があり、『世親釈』には真諦訳・達磨笈多訳・玄奘訳の三訳がある。この内、真諦訳だけが他の漢訳本より分量が非常に多くなっている。その原因は本来の『世親釈』に真諦が訳場参席者のために講義したものが合糅されたからであると考えられる。その講義には真諦自身の唯識学説が含まれていることについてはすでに幾つかの論文が発表されている。(2) それは彼の訳出に成る『転識論』『決定蔵論』『三無性論』等を観ても理解できるように、その翻訳態度は訳出と同時に自己の学説を解説することからも伺える。『世親釈』においても同じような翻訳態度であったと推定しても少しもおかしいことはなく、むしろ事実であったと見た方が妥当のようである。

このように考えられることから、真諦訳の『世親釈』には翻訳時に解説したものが付加されていることになる。それ故に、本節では『世親釈』釈応知勝相品の中に、真諦自身の三性の中に、真諦自身による唯識説が含まれよう。

説に関する学説を尋ねるものである。この目的のために以下に三漢訳本とチベット訳本とを比較対照するという煩項な作業をしばしば行うことになろう。

なお、釈応知勝相品（所知相章）全体について、真諦訳と他訳との相違点については、すでに他の論文で公表しているので、本節では三性説における、真諦の唯識説の特徴を見てみようと考える。[3]

二、三相から三性へ

三性説の性に相当する言語として、lakṣaṇa（相）と svabhāva（性、自性）が知られている。唯識説の諸論書には、traya-lakṣaṇa（三相）を説く文献と、traya-svabhāva（三性）を説く文献がある。[4]『摂大乗論』にはこの二型式の三性説が説かれているが、世親の『唯識三十頌』には traya-svabhāva だけが説かれている。このことは『摂大乗論』と『唯識三十頌』との思想的展開の一端を示しているようである。

『摂大乗論』において、（jñeya-lakṣaṇa 所知相章）において三性説が説かれる。真諦訳は応知勝相品（jñeya-lakṣana）を四章に区分している。その相章第一と差別章第二では traya-lakṣaṇa（三相説）が説かれ、分別章第三と顕了意依章第四では traya-svabhāva（三性説）が説かれている。このように所知相章（真諦訳・応知勝相品、玄奘訳・所知相品）は三性説を説くにあたって三相 traya-lakṣaṇa と三性 traya-svabhāva によって解釈している。以下において、三相・三性説について煩項であるが四訳を比較対照して考察を試みる次第である。

はじめに漢訳とチベット訳の三相の名称をあげると次のようである。初に相章・差別章について見てみよう。

他性相	妄想分別相	成就相	（仏陀扇多訳）
依他性相	分別性相	真実性相	（真諦訳）

依他相　　分別相　　　　成就相　（達磨笈多訳）
依他起相　遍計所執相　　円成実相　（玄奘訳）
gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid, paratantra-lakṣaṇa,（依他相）
kun tu brtags paḥi mtshan ñid, parikalpita-lakṣaṇa,（分別相）
yoṅs su grub paḥi mtshan ñid, pariniṣpanna-lakṣaṇa,（真実相）

真諦訳だけは lakṣaṇa を「性相」と訳しているが、他訳はすべて「相」と訳している。チベット訳 mtshan ñid は lakṣaṇa に相当するものである。

次に分別章・顕了意依章について見てみよう。

依　他　性　　妄想分別性　　成　就　性　（仏陀扇多訳）
依　他　性　　分　別　性　　真　実　性　（真諦訳）
依　他　性　　分　別　性　　成　就　性　（達摩笈多訳）
依他起自性　　遍計所執自性　円成実自性　（玄奘訳）
gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid, paratantra-svabhāva,（依他性）
kun tu brtags paḥi ṅo bo ñid, parikalpita-svabhāva,（分別性）
yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid, pariniṣpanna-svabhāva,（真実性）

玄奘訳だけは svabhāva を「自性」と訳しているが、他訳はすべて「性」と訳している。チベット訳の ṅo bo ñid は svabhāva に相当するものである。(5)

『解深密経』では三相説（traya-lakṣaṇa）が説かれ、『瑜伽論』では三相説と三性説（traya-svabhāva）が説かれている。それを継承して『摂大乗論』は三相説と三性説を同時に説いている。これは無著までは三相説と三性説が共

存し同時に説明されていたことを示唆している。[6] しかし、世親は『中辺分別論』の注釈において、次のように説明している。[7]

parikalpita-lakṣaṇa nityam asad ity etat parikalpita-svabhāve tatvam aviparitatvat |
paratantra-lakṣaṇaṁ sac ca na ca tatvato bhrāntatvad ity etat paratantra-svabhāva tatvam |
pariniṣpanna-lakṣaṇaṁ sad-asat-tatvatas cēty etat pariniṣpanna-svabhāev tatvam |

分別相（parikalpita-lakṣaṇa）は常に無（非有）であると言う、それは分別の自性（parikalpita-svabhāva）において無顚倒性の故に真実である。

依他相（paratantra-lakṣaṇa）は散乱性の故に有と無との真実であると言う、それは依他の自性（paratantra-svabhāva）において真実である。

真実相（pariniṣpanna-lakṣaṇa）は有と非有との真実であると言う、それは真実の自性（pariniṣpanna-svabhāva）において真実である。

このように世親は lakṣaṇa（顕相）を svabhāva（自性）として説明している。lakṣaṇa が現表的な性質を意味するのに対して、svabhāva は本性的な性質を意味する言語であろうか。世親は自著の『唯識三十頌』では三性説（traya-svabhāva）だけによって説いている。そして、世親以後は三相説ではなく三性説がおもに説かれるに至っている。

三、三相の解説

『摂大乗論』の三相説は常に依他相から説かれる。いまその順序に従って初に依他相について考察しよう。[8]

真諦訳『摂大乗論』

依他性相者、本識為二種子一、虚妄分別所レ摂諸識差別。何者為二差別一。謂身識、身者識、受者識、応受識、正受識、世識、数識、処識、言説識、自他差別識、善悪両道生死識。身識身者識受者識応受識正受識世識数識処識言説識、如レ此等識因二言説熏習種子一生。

自他差別識、因二我見熏習種子一生。

善悪両道生死識、因二有分熏習種子一生。

由二如レ此等識一、一切界・道・煩悩所摂依他性為レ相、虚妄分別即得二顕現一。

チベット訳『摂大乗論』

de la gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid gaṅ she na | gaṅ kun gshi rnam par śes paḥi sa boṅ can yaṅ dag pa ma yin pa kun rtog pas bsdus paḥi rnam par rig paḥo ||

de yaṅ gaṅ she na | lus daṅ lus can daṅ | za ba poḥi rnam par rig pa daṅ | des ñe bar spyad par bya baḥi rnam par rig pa daṅ | de la ñe bar spyod paḥi rnam par rig pa daṅ | dus kyi rnam par rig pa daṅ | graṅs kyi rnam par rig pa daṅ | yul gyi rnam par rig pa daṅ | tha sñad kyi rnam par rig pa daṅ | bdag daṅ gshan gyi bye brag gi rnam par rig pa daṅ | bde ḥgro daṅ ṅan ḥgro daṅ ḥchi ḥpho daṅ skye baḥi rnam par rig paḥo ||

de la lus daṅ lus can daṅ za ba poḥi rnam par rig pa gaṅ yin pa daṅ | des ñe bar spyad par bya baḥi rnam par rig pa gaṅ yin pa daṅ | de la ñe bar spyod paḥi rnam par rig pa gaṅ yin pa daṅ | dus daṅ | graṅs daṅ | yul daṅ | tha sñad kyi rnam par rig pa gaṅ yin pa de ni mṅon par brjod paḥi bag chags kyi sa bon las byuṅ baḥi phyir ro ||

bdag daṅ gshan gyi bye brag gi rnam par rig pa gaṅ yin pa de ni bdag tu lta baḥi bag chags kyi

sa bon las byuṅ baḥi phyir ro ‖

bde ḥgro daṅ ṅan ḥgro daṅ ḥchi ḥpho daṅ skye baḥi rnam par rig pa gaṅ yin pa de ni srid paḥi yaṅ lag gi bag chags kyi sa bon las byuṅ baḥi pyir ro ‖

rnam par rig pa ḥdi rnam kyis khams daṅ ḥgro ba daṅ skye gnas〔daṅ kun nas ñon moṅs pa〕thams cad bsdus pa gshan gyi dbaṅ gi mtshan nid kyi yaṅ dag pa ma yin pa kun tu rtog pa bstan pa yin no ‖

その中で、依他相（paratantra-lakṣaṇa）とは何かとは、アーラヤ識の種子である虚妄分別に摂せられる表識（vijñapti）のことである。

それはまた何かとは、（1）身と（2）身者と（3）受者の表識と（4）それによる所受の表識であるものと（5）それを能受する表識であるものと（6）世の表識と（7）数の表識と（8）処の表識と（9）言説の表識であるものと（10）自他の差別の表識であるものと（11）善趣と悪趣と死と生の表識であるもの、とである。

その中で、（1）身と（2）身者と（3）受者との表識であると、（4）それによる所受の表識であると（5）それを能受する表識であると（6）世（時）と（7）数と（8）処と（9）言説の表識であると、それは〔アーラャ識の〕言説の熏習の種子から生ずるからである。

（10）自他の差別の表識である、それは〔アーラヤ識の〕我見の熏習の種子から生ずるからである。

（11）善趣と悪趣と死と生の表識である、それは〔アーラヤ識の〕有分の熏習の種子から生ずるからである。

これらの表識によって一切の〔三〕界（dhātu）と〔五〕趣（gati）と〔四〕生（yoni）と〔雑染〕が摂せられるのが、依他相の虚妄分別であると知らるべきである。

玄奘訳『摂大乗論』

此中、何者依他起相、謂阿頼耶識為二種子一、虚妄分別所レ摂諸識。此復云何、謂、身、身者、受身識、彼所受識、彼能受識、世識、数識、処識、言説識、自他差別識、善趣悪趣死生識。

此中、若身・身者・受者識、彼所受識、彼能受識、世識、数識、処識、言説識、此由二名言熏習種子一。

若自他差別識、此由二名言熏習種子一。

若善趣悪趣死生識、此由二名言熏習種子一。由二此諸識一、一切界・趣・雑染所レ摂、依他起相虚妄分別、皆得二顕現一。

このところで真諦訳が本識と訳したものは、他の三漢訳では阿頼耶識であり、チベット訳でも kun gshi rnam par śes pa (ālaya-vijñāna) となっている。これにより真諦訳も依他相とは「アーラヤ識を種子となし、虚妄分別に摂せられる諸識の差別なり」ということになる。その諸識の差別とは十一識のことである。十一識は次のように説かれている。

（1）身と（2）身者と（3）受者識　lus daṅ lus can daṅ za ba poḥi rnam par rig pa (deha-dehi-bhoktṛ-vijñapti)

（4）応受識　des ñe bar spyad par bya baḥi rnam par rig pa (tadupabhukta-vijñapti)

（5）正受識　de la ñe bar spyod paḥi rnam par rig pa (tadupabhoktṛ-vijñapti)

（6）世識　dus kyi rnam par rig pa (kāla-vijñapti)

（7）数識　graṅs kyi rnam par rig pa (saṃkhyā-vijñapti)

（8）処識　yul gyi rnam par rig pa (deśa-vijñapti)

（9）言説識　tha sñad kyi rnam par rig pa (vyavahāra-vijñapti)

（10）自他差別識　bdag daṅ gshan gyi bye brag gi rnam par rig pa (svaparaviśeṣa-vijñapti)

（11）善悪両道生死識　bde ḥgro daṅ ḥchi pho daṅ skye baḥi rnam par rig pa（sugati-durgati-cyuty-upapatti-vijñapti）

この中で、真諦訳は身識・身者識・受者識と訳されているが、玄奘訳が身・身者・受者識と訳するように、チベット訳も lus daṅ lus can daṅ za ba poḥi rnam par rig pa（deha-dehi-bhoktṛ-vijñapti）と訳されていることから、この三識は一グループのものであることを示している。この十一識は三種の種子説として説かれる。第一身識から第九言説識までの九識は言説熏習種子（名言熏習種子、mṅon par brjod paḥi bag chags kyi sa bon, abhilāpa-vāsanā-bīja）に因って生じ、第十自他差別識は我見熏習種子（bdag tu lta baḥi bag chags kyi sa bon, ātmadṛṣṭi-vāsanā-bīja）に因って生じ、第十一善悪両道生死識は有分熏習種子（有支熏習種子、srid paḥi yan lag gi bag chags kyi sa bon, bhovāṅga-vāsanā-bīja）に因って生ずると説かれる。

これにより十一識は三種熏習種子に因って顕現することがわかる。その言説熏習種子とは言説（言語）を媒介として思考した概念に依って熏習される種子である。それは善・悪（不善）・無記の三性の力によって熏習された種子が、すべての現象（一切諸法）の直接の原因（親因縁）となることである。これは善因により善果が、悪因により悪果が、無記因により無記果が現行することを意味している。それ故に言説熏習種子は等流習気ともよばれ、熏習種子の総称とされる。我見熏習種子とは自我は実在するとなす我見（我執）に依って熏習される種子である。これは自我意識に依って自己が他者と異なるという考えの根本をさす考えである。これも言説熏習に属するものである。有分熏習種子とは業種子とも言われ、異熟習気ともよばれる。それは善・悪の業に依って熏習される種子である。それは三界六道の苦楽等を生じ生死流転を生ずる種子であるという。この熏習も言説熏習に属するもので業種子を別出したものである。(9)

これら十一識は一切の三界・五趣（六道）・四生・雑染（sarva-dhātu-gati-yoni-saṃkleśa）であると説かれるの

である。四生はチベット訳だけにある解釈である。またチベット訳の論本には三漢訳にある雑染の語が欠けている。ただしチベット訳の釈論には見られる。

この十一識について、『世親釈』には（1）身識は眼等の五界を意味し、（2）身者識は染汚識を意味し、（3）受者識は意界を意味し、（4）応受識は色等六外界を意味し、（5）正受識は六識界を意味し、（6）世識は生死相続不断識を意味し、（7）数識は一から阿僧祇までの数識を意味し、（8）処識は器世界識を意味し、（9）言説識は見聞覚知識を意味する。この第一身識から第九言説識はまで言説熏習差別を因とするものであり、（10）自他差別識は自他の依止の差別識である我見熏習を因とするものであり、（11）善悪両道生死識は生死道の多種の差別識である有分熏習を因とするものであると説かれている。(10)

さらに、論本では十一識を十八界によって説明するが、それに対する世親の注釈はない。しかし、それについて真諦訳だけに次のような説明がなされているので見てみよう。(11)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。由二身識、身者識、受者識一、応レ知摂二眼等六内界一。以二応受識一、応レ知摂二色等六外界一。以二応受識一、応レ知摂二眼等六識界一。由二如レ此等識為レ本、其余諸識是此識差別。

釈曰。此言、欲レ顕二何義一。欲レ顕二真実性義一。若不三定明二一切法唯有レ識、真実性則不レ得二顕現一。若不三具説二十一識一、説二俗諦一不レ尽。若止下説二前五識一、唯得中俗諦根本上、不レ得二俗諦差別義一。若説二俗諦一不レ遍、真諦則不二明了一。真不二明了一則遣レ俗不レ尽。是故、具説二十一識一、通摂二俗諦一為下如二十八界一具中有根塵識上、為レ不レ爾。

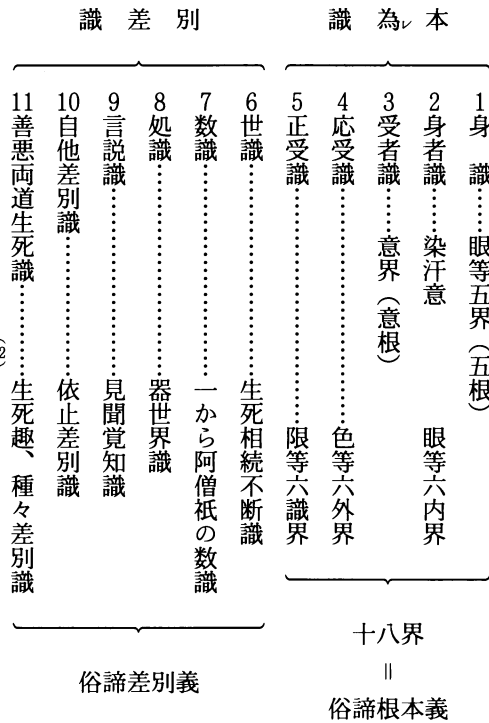
この注釈の部分はまったく他訳にはなく、真諦訳だけにある説明で明らかに真諦の自説を明らかにしたものである。それは十一識全体を俗諦であると理解する。それをさらに根本義と差別義に区別している。十一識はすでに見たように三種熏習種子によっても解釈されるが、その場合、第一識から第九識までを一グループとして説いている。こ

の十一議について、一切諸法としての十八界の区分方法と、熏習種子における区分方法とがあることを明らかにしている。三界十八界に限れば前五識で一応の説明ができる。しかし、三種熏習種子説に立つと第一識から第九識までが言説熏習種子と称されることから、十一識全体がその理解のために必要となる。それを図示すると次のようになる。

識為レ本
- 1身識……眼等五界（五根）
- 2身者識……染汙意
- 3受者識……意界（意根）
　　眼等六内界
- 4応受識……色等六外界
- 5正受識……限等六識界

十八界
＝
俗諦根本義

識差別
- 6世識……生死相続不断識
- 7数識……一から阿僧祇の数識
- 8処識……器世界識
- 9言説識……見聞覚知識
- 10自他差別識……依止差別識
- 11善悪両道生死識……生死趣、種々差別識

俗諦差別義

更に、十一識について真諦の見解を見よう。(12)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。由二如レ此等識一、一切界・道・煩悩所レ摂。

釈曰。一切界即三界十八界。一切道即六道。於二此界此道中一有二三煩悩一、即惑・業・果報、此三亦名二煩悩一。亦名為レ濁。俗諦不レ出二此等法一。即以二前十一識一摂二此等法一。

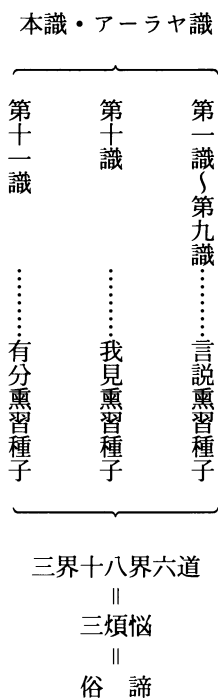
チベット訳『摂大乗論世親釈』

「一切の界と趣と生とを摂する」とは、三界（tri-dhātuka）とその中に在る五趣（pañca-gati）と四生（catur-yoni）と雑染（saṃkleśa）である。「摂する」とは、それの自性（svabhāva）のことである。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

一切界・趣・雑染所レ摂者、謂堕二三界五趣雑染一、是彼自性故名二所摂一。

真諦訳のものは前半はチベット訳をはじめとする他の漢訳に相当するが、後半は解説されたもので、真諦の自説であろう。チベット訳などでは五趣であるものが、真諦訳では六道となっている。真諦はその三界十八界六道の中には惑と業と果報との三煩悩があり、それは俗諦のものであると解説している。それを十一識・三種熏習種子について図示すると次のようになる。

本識・アーラヤ識
- 第一識～第九識………言説熏習種子
- 第十識………我見熏習種子
- 第十一識………有分熏習種子

三界十八界六道
＝
三煩悩
＝
俗　諦

我々の対象とする世界は本識アーラヤ識を所依として虚妄分別によって顕現される世界（lakṣaṇa）であり、その八識が識変異して十一識の諸識として表象される世界である。それは三種熏習種子による差別識として説かれる。それを真諦は俗諦の根本義と差別義として捉えている。その世界は三界十八界六道であって、惑・業・果報の三煩悩からなる世界であり、俗諦であることを明らかにしている。

十一識の諸識として、すなわち vijñapti として顕現される世界とは全体としてそれは lakṣaṇa（相）の世界ではないのではなかろうか。それは依他相が虚妄分別による世界と説かれることではないかと考えられる。

次に、真諦訳の『世親釈』にだけ見ることのできる変異・識変異について少しく考えよう。

真諦訳『摂大乗論世親釈』(13)

（A）論曰。依他性相者、本識為二種子一、虚妄分別所レ摂諸識差別。

釈曰。由三本識能変異作二十一識一、本識即是十一識種子。十一識既異故言二差別一。分別是識性。識性何所分別。分二別無一為レ有故言二虚妄一。分別為レ因、虚妄為レ果。由三虚妄果得レ顕二分別因一、以二此分別性一、摂二一切諸識一皆尽。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕de la gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid gaṅ she na |
gaṅ kun gshi rnam par śes paḥi sa bon can yaṅ dag pa ma yin pa kun rtog pas bsdus paḥi rnam par rig paḥo ||

〔釈論〕yaṅ dag pa ma yin pa kun tu rtog pas bsdus pa shes bya ba ni yaṅ dag pa ma yin pa kun tu rtog paḥo ||

〔論〕その中で、依他相（paratantra-lakṣaṇa）とは何かとは、アーラヤ識の種子である虚妄分別に摂せられる表識（vijñapti）のことである。

〔釈論〕「虚妄分別に摂せられる」とは虚妄分別のことである。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。此中、何者是依他相、阿梨耶識為二種子一、虚妄分別所レ摂諸識。

釈曰。虚妄分別所レ摂者、虚妄分別体性故。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。此中、何者依他起相、謂阿頼耶識為二種子一、虚妄分別所レ摂諸識。

釈曰。虚妄分別所レ摂諸識者、謂此諸識虚妄分別以為二自性一。

（B）真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。本識識、

釈曰。一識謂一本識。本識変異為二諸識一故言二識識一。

（C）真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。仏世尊言、弥勒、与レ心不レ異、何以故、我説二唯有レ識、此色相境界、識所二顕現一。

釈曰。（中略）如二経言一、此色相境界、識所二顕現一、実無二境界一、是識変異所作。先説二唯識一後説二境界識一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕rnam par śes pa ni dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can yin no shes ṅas bśad do ||

〔釈論〕dgoṅs pa ṅes par ḥkrel baḥi mdo las kyaṅ rnam par śes pa ni dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can no shes ṅas bśad do shes gsuṅs pa des na dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can de ni rnam par rig pa tsam ñid de | don gyis stoṅ pa shes bya baḥi tha tshig go ||

〔論〕識とは所縁がただ表識のみ（唯識）によって顕現されるものであると我（世尊）は説くのである。

〔釈論〕解深密経にも「識（vijñāna）とは所縁（ālambana）がただ表識のみ（vijñapti-mātra）によって顕現されるもの（pratibhāsa, prabhāsa）であると我（世尊）は説く」と説かれる、それ〔解深密経〕によれば「所縁がただ表識のみによって顕現されるものである」とはただ表識のみであること（vijñapti-mātra, 唯識性）ということであって、対象（artha, 境）が空（śūnya）であるという意味である。

この（A）は、依他相（paratantra-lakṣaṇa）の定義を説く箇所であり、すでに考察したのであるが、真諦訳の釈論にある「変異」の語は真諦の唯識説を現わすところから再び考察の対象としたものである。（A）の真諦訳の釈論は、チベット訳・笈多訳・玄奘訳がよく一致するのに対して、非常に相違している。そこに説かれる「変異」及び「識変異」の訳語は真諦訳の『世親釈』だけに見ることのできるものである。それについて筆者は、すでに世親の『大乗唯識論』（真諦訳）・『唯識二十論』（玄奘訳）・サンスクリット本『唯識二十論』、さらに『転識論』（真諦訳）・『成唯識論』中の「唯識三十頌」（玄奘訳）・サンスクリット本『唯識三十頌』などを比定して、変異は pariṇāma に相当し、識変異（本識変異）は vijñāna-pariṇāma に相当するものと推定したところである。（A）の「本識は能く変異して十一識と作る」と（B）の「一識とは謂く一本識なり。本識が変異して諸識と為る」とある。それは「一識（本識・阿黎耶識）が変異して諸識（八識・十一識）となる」と説くもので一識説を説くものとなっている。このことについてすでに論じたところを招介すると次のようになる。

釈応知勝相品の真諦の増広付加の注釈部分に説かれている変異は、笈多訳・玄奘訳・チベット訳には見出せない訳語で真諦訳の特徴であり、それは真諦の唯識説を説くものと考えられる。その変異について以下のことが理解されたと考える。（一）変異は、一識（本識・阿黎耶識）が変異して諸識（八識・十一識）となると説かれる一識説である。そこで識が変異して相見二分説を説くことから、変異は pariṇāma と考えられる。（二）識変異（本識変異）は

『転識論』と『唯識三十頌』との比定から理解できるように vijñāna-pariṇāma が想定できる。(三) 乱識の変異は顚倒・煩悩又是識変異といわれるように迷乱性を含んでいる。(四) 三性説の中で説かれる依他性の変異は依他性と分別性との関係に限定されている。これは『摂大乗論』に説かれる三性における異門説とは異っている。[14] (五) 変異には種子生種子の因果異時による時間的な相違が見られる、などの意味が含まれることを明らかにした。

この (A) に関して、勝呂信静氏は、「十一識はアーラヤ識の種子から生じたものであるが、論本の趣旨は、種子から生じたということよりも、一切諸法の表象たる十一識はそれに対応する種子を持つものであるということをあらわすものであろう。しかし、真諦訳には「本識が能く変異して十一識と作る」といって、識の能動性がかなり明瞭に示されている。つまり本識が主観であって、それから客観的表象としての十一識が生ずるという形があらわされていると見られる。」と説いている。[15] (C) では論本の識所顕現の顕現はチベット訳では rab tu phye ba (pratibhāsa, prabhāsa) である。また、後に分別性相の説明の中にも、論本の唯有識体顕現が釈論で識所変異顕現と説明されている。その唯有識体顕現の顕現はチベット訳では snaṅ ba (pratibhāsa, prabhāsa) である。このことから変異には顕現 (pratibhāsa, prabhāsa) の意味が含まれるものと考えられると勝呂氏は論じられている。そして、そのことについて次のように解説されている。「本来の『摂大乗論』においては、顕現＝ snaṅ ba (pratibhāsa, prabhāsa) の語が一般的に用いられているが、この語は「ものが見られる」という受動的意味が中心である。『摂大乗論』の文脈においてもそのような意味によって読んで差支えないと思う。しかるに真諦訳においては変異の語が用いられているので、それとの関連において当訳においては顕現は能動的な意味に転していると見られよう。すなわち顕現とは、表象すること、何らかの対象をあらわし出すことの意味に理解される。「変異顕現」というように二語が続けて用いられている例があるが、それは識の能動的な作用である変異に基づいて対象が顕現されるという意味であろう。つまり変異の概念は顕現の意味をも含んで、対象を表象する作用という意味に用いられているのである。[16]」と論じられて

いる。これより以降にも変異について説かれるが、その都度触れることにする。

更に、依他性相に対する世親の注釈に付加された真諦の解説を見てみよう。

真諦訳『摂大乗論世親釈』(17)

論曰。依他性為レ相、虚妄分別即得二顕現一。

釈曰。欲レ顕二虚妄分別一。但以二依他性一為二体相一。乱識及乱識変異、即是虚妄分別。分別即是乱識変異、虚妄分別若広説有二十一種識一、若略説有二四種識一。一似塵識、二似根識、三似我識、四似識識。一切三界中所有虚妄分別、不レ出二此義一。由三如レ此識即得二顕現一。雖レ説下如レ此識摂二一切虚妄分別一皆尽上。執二此虚妄分別中一、何者為二依他性一何者為二分別性一。

論曰。如レ此等識、虚妄分別所摂唯識為レ体。

釈曰。如レ此等識即顕二十一識及四識一。一切法中唯有レ識、更無二余法一故唯識為レ体。此体由レ有故異二分別性一、由二虚妄分別性摂一故異二真実性一。此性非二実有一実非レ無故、説虚妄是其性故、説二虚妄分別所摂一。

論曰。非レ有虚妄塵顕現依止是名二依他性相一。

釈曰。定無二所有一故言レ非レ有。非レ有物而為二六識縁縁一故言二虚妄塵一似二根塵我識一。生住滅等心変異明了故言二顕現一。此顕現以二依他性一為レ因故言二依止一。譬如二執レ我為レ塵。此塵実無二所有一。以二我非レ有故、由二心変異顕現似レ我故、説二非レ有虚妄塵一。顕二現此事一因二依他性一起故、依他性為二虚妄塵顕現依止一、説レ此為二依他性相一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid kyi yaṅ dag pa ma yin pa kun tu rtog pa bstan pa yin no || rnam par rig pa ḥdi rnams kyis rnam par rig pa tsam ñid yaṅ dag pa ma yin pa kun rtog pas bsdus pa

yod pa ma yin pa daṅ | nor baḥi don snaṅ baḥi gnas gaṅ yin pa ḥdi ni gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid do ||

〔釈論〕 gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid ces bya ba ni gshan gyi dbaṅ gi bdag ñid de | yaṅ dag pa ma yin paḥi kun tu rtog pa bstan pa yin no ||

rnam par rig pa ḥdi rnams kyis rnam par rig pa tsam ñid yaṅ dag pa ma yin paḥi kun tu rtog pas bsdus pa shes bya ba de la yaṅ dag pa ma yin paḥi kun tu rtog pas bsdus pa shes bya ba ni deḥi ṅo bo ñid do || yod pa ma yin pa daṅ | nor paḥi don snaṅ baḥi gnas gaṅ yin pa ḥdi ni shes bya ba ni yod pa ma yin pa daṅ | nor paḥi don snaṅ baḥi rgyu ste | de la yod pa ma yin pa ni med pa ste | ḥdi ltar bdag gi ṅo bo don de bshin du yod par bzuṅ nas de ñid la bdag med par bdag ces snaṅ ba ste | deḥi gnas ni snaṅ baḥi gnas te rgyu shes bya baḥi tha tshig go | de lta bu ni gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid do ||

〔論〕 依他相が虚妄分別であると説かれる。

「これらの表識（vijñapti）は、唯識性（vijñapti-mātratā）であるが虚妄分別に摂せられる、無所有にして迷乱なる対象（境）の顕現（snaṅ ba, pratibhāsa）する所依であるとき、これが依他相である。

〔釈論〕「依他相」とは依他を自体とする虚妄分別であると説かれる。

「これらの表識は唯識性であるが虚妄分別に摂せられる」という、その中で「虚妄分別に摂せられる」とはその〔依他相の〕自性（ṅo bo ñid, svabhāva）である。「この無所有にして迷乱なる対象の顕現する所依である」とは無所有にして迷乱なる対象の顕現の因（snaṅ baḥi rgyu, pratibhāsa-hetu）である。その中で、「無所有である」とは非有であって、しかも我の自体相の如く有として執着せらるる故にそこに我が無いのに顕現すること

である。その「所依」とは顕現の所依にして因と言われるものである。是の如きものが依他相である。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。…依他相虚妄分別故、得二顕現一。此等諸識虚妄分別所摂、唯是識量。無二所有一不レ実義顕現依止。此是依他相。

釈曰。……依他相者依他為レ体故。此中虚妄分別所摂者、是彼体性故。無二所有一不レ実義顕現依止者、是無二所有一不レ実義顕現因故。此中無所有無二実体一故、如二我塵無レ有レ実義、於二無所有中一執取譬如レ我。即是無所有而有二我相一顕現、此所依止名二顕現依止一。依止者因義故即是依他相。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。依他起相虚妄分別皆得二顕現一。如レ此諸識皆是**虚妄分別**所摂、唯識、唯識為レ性。是無二所有一非二真実一義、顕現所依。如レ是名為二依他起相一。

釈曰。…依他起相者、謂依他起為レ体虚妄分別皆得二顕現一。如レ此諸識皆是虚妄分別所摂唯識為レ性者、謂此諸識皆是虚妄分別自性故名二所摂一。是無二所有一非二真実一義顕現所依者、謂無二所有一非二真実一義顕現所因。非二真実一故名二無所有一。如二所レ執我一、無二所有一故名二非真実一。

義者所取。謂下即彼我実無二所有一似レ我顕現上。言二所依一、顕現所依、是所因義。此即名為二依他起相一。

この箇所は真諦訳を除く他の三訳本は内容的にも分量的にも一致するようである。それによれば依他相は虚妄分別 (yaṅ dag pa ma yin paḥi kun tu rtog pa, abhūta-parikalpa) に依って顕現するものであるという。それは十

一識として表象される虚妄分別に依って生起するものであり、その本質は、唯識為体（唯識為性、唯是識量、rnam par rig pa tsam ñid, vijñapti-mātratā）と説かれる唯識実性であるが、境（塵）の所依として顕現したものである。故に、それは「非レ有虚妄塵顕現依止」（真諦訳）と説かれる本来実有に非ざる塵（artha）を所依として考えられたもの、即ち虚妄の塵を顕現するものと分別するものが依他相であると説かれる。『世親釈』において依他相は「依他起為レ体」（玄奘訳）と説かれるように縁起をその自体とする縁起性を意味するものである。それは無所有であるから非真実義であると説く、チベット訳から無所有は yod pa ma yin pa (na bhidyate) であり、非真実義は nor baḥi don (vitatha-artha) である。そして、この無所有とは med pa (abhāva, avidyamāna, 非有) である。故に、依他相は、無所有としての非有の中に非真実なる対象が顕現することを自性とするものである。それは、本来無所有であるものを我が有るかのように、虚妄分別して本来無我であるものを我が有るかのように顕現することであると説いている。

真諦訳には笈多訳・玄奘訳・チベット訳に比較すると多くの解釈を上げている。いまその事に注意をむけてみる事にしよう。即ち、（一）乱識と乱識の変異について、（二）十一識を四種識と説くことについて、（三）「此性非二実有一実非レ無故」について、それらの解釈は真諦訳のみに見出すことのできる説明である。次にそれらについて少しく考察しよう。

初めに（一）、乱識と乱識の変異は虚妄分別である。それは分別が乱識であり、虚妄が乱識の変異であるという。また分別は識性であり、虚妄は「無を分別して有と為すが故に虚妄と言う」と真諦は説いている。そうすると乱識とは分別である識性であり、乱識の変異とは虚妄である非有を分別して有と為し執着することであるということになる。これは後に説くように乱識は依他相を、乱識の変異は分別相を意味する。真諦訳のみに見られる、この依他相に関する解釈を我々は彼の訳出した『中辺分別論』と『三無性論』の中に見出すことができる。『中辺分別論』は『摂大乗論』

にも引用されている論書であるが[18]真諦はさらに多くを『中辺分別論』より『摂大乗論世親釈』の解釈のために採用したものと考えられる。この乱識について『中辺分別論』巻上相品第一の第三～五頌の注釈部分を採用したものであろう。すなわち、相品第一の第四頌に、[19]

乱識虚妄性、由二此義一得レ成。

abhūtaparikalpatvaṁ siddham asya bhavaty ataḥ |（I-4a, b)

とあり、これを注釈して、[20]

乱識虚妄性由二此義一得レ成者、謂、一切世間但唯乱識。此乱識云何名二虚妄一。由二境不レ実故一、由二体散乱一故。

abhūtaparikalpatvaṁ.（I-4a)

…na ca sarvathā 'bhāvo bhrānti-mātrasyōtpādāt |

とある。故に abhūtaparikalpatva が乱識虚妄性と訳され、虚妄性が乱識であることを意味している。それは注釈によって bhrānti-mātra（唯乱識）であると注釈されている。この abhūtaparikalpatva と bhrānti-mātra は同義語であることを明らかにしている。また、『中辺分別論』巻上相品第一の第五頌の依他性を注釈して、[21]

依他性者謂唯乱識有非レ実故、猶如二幻物一。[22]

とあるが、これを梵本に見ると

abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ

とある。ここでも真諦訳には梵本以上のことが説かれている。真諦は abhūtaparikalpaḥ を唯乱識と解釈したことを明らかにしている。さらに、この乱識について『中辺分別論』より後に訳出された『三無性論』巻上にも、[23]

依他性者謂依レ因依レ縁顕法自性、即乱識分。依二因内根、縁外塵一起故。

とある。乱識が依他性に属することを明らかにする。その乱識は因たる内根と縁たる外塵とに依って起るものである

ことを明らかにしている。

次に（二）、虚妄分別を広説して十一種識として説き、略説して似塵識、似根識、似我識、似識識の四種識であると説くことについて見よう。これも『中辺分別論』相品第一の第三頌とその世親の釈からの説明であることはすでに指摘されているところであるが、(24) それについて少し詳しく見てみよう。

　塵根我及識
　本識生似彼…
似レ塵者、謂、本識顕現相二似色等一。
似レ根者、謂、識似二五根一於二自他相続中一顕現。
似レ我者、謂、意識与二我見無明等一相応故。
似レ識者、謂、六種識。

artha-sattvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate |
vijñānaṁ……　　　　　　　　　　　　（I-3a, b, c）
artha-pratibhāsaṁ yad rūpâdi-bhāvena pratibhāsate |
sattva-pratibhāaṁ yat pañcêndriyatvena sva-para-santā-nayor |
ātma-pratibhāsaṁ kliṣṭaṁ manaḥ | ātmamohâdi-samprayogāt |
vijnapti-pratibhāsaṁ sad vijñānāni |

これによれば似塵 artha-pratibhāsa, 似根 sattva-pratibhāsa, 似我は ātma-pratibhāsa, 似識は vijñapti-pratibhāsa である。この四種は本識（vijñāna）より生ずると説かれているが、真諦はその本識を阿黎耶識であると解釈している。しかし、サンスクリット本にも玄奘訳にも阿頼耶識の語はない。それらの四識は（一）artha-pratibhā

sa-vijñāna（似塵識）（二）satta-pratibhāsa-vijñāna（似根識）、（三）ātma-pratibhāsa-vijñāna（似我識）、（四）vijñapti-pratibhāsa-vijñāna（似識識）と言うことになろう。そして、それらは真諦によれば本識阿黎耶識からの顕現であるということである。この四種識と十一識との関連について見るとその注釈から、似塵識は（四）応受識に、似根識は（一）身識に、似我識は（二）身者識（三）受者識に、似識識は（五）正受識に相応することになる。このように似塵等の四識は十一識の前五識に相応する。これは真諦が十一識の根本は前五識の俗諦根本義にあると解説した説明に添うたものになっている。

次に（三）、此性非二実有一実非レ無故について見よう。この解釈に相当するものとして、同じく『中辺分別論』相品第一の第四頌の後半とその注釈がある。それは次の通りである[25]。

非二実有・無一故……

非二実有一者、謂、顕現似二四物一四物永無故、

非二実無一故者、謂、非二一切永無一、由二乱識生一故。

na tathā sarvathā 'bhāvāt |（Ⅰ-4c）

yasmān na tathā 'sya bhāvo yathā pratibhāsa utpadyate |

na ca sarvathā 'bhāvo bhrānti-mātrasyôtpādāt |

真諦はこの『中辺分別論』の注釈を説明として採用したものである。この四物とは四識のことであり、乱識は bhrānti-mātra である。このように真諦訳の『世親釈』には彼の訳出による『中辺分別論』が引用されている。これに関して、普寂は『摂大乗論釈略疏』において玄奘訳の『弁中辺論』弁相品の第一頌の「虚妄分別有」に依ることを明らかにし、さらに四種識を説くのも『弁中辺論』の偈に依ることを明らかにしている[26]。

次に分別性相が説かれる。分別性相については相章と差別章には次に引用する部分の説明があるだけである。(27)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。分別性相者実無レ有レ塵、唯有二識体一顕現為レ塵、是名二分別性相一。

釈曰。〔分別性相者実無レ有レ塵、唯有二識体一顕現為レ塵者〕如レ無二我等一塵無レ有二別体一。唯識為レ体、不三以レ識為二分性一。識所二変異顕現一為二我等一。塵無而似レ有為二識所取一。名二分別性一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕de la kun brtags paḥi mtshan ñid gaṅ she na | gaṅ don med kyaṅ rnam par rig pa tsam de dom ñid du snaṅ baḥo ‖

〔釈論〕kun tu brtags paḥi mtshan ñid gaṅ she na | gaṅ don med kyaṅ ḥdi ltar bden pa ñid du snaṅ baḥo ‖ rnam par rig pa tsam de don ñid tu shes bya ba ni yaṅ dag pa ma yin paḥi don gyi snaṅ ba ste | ḥdi ltar bdag ñid kyi don snaṅ ba tsam deḥi snaṅ baḥo ‖ don ñid tusnaṅ ba shes bya ba ni bzuṅ ba ñid du snaṅ ba ste ‖ ḥdi ltar bdag med pa de bdag tu snaṅ baḥo ‖

〔論〕その中で、分別相（parikalpita-lakṣaṇa）とは何かとは、〔外界の〕境（対象、artha）が無であるのに、ただ表識のみがある（vijñapti-mātra）それが境なるもの（対象のもの、arthata）である如くに顕現（snaṅ ba, pratibhāsa, ābhāsa）することである。

〔釈論〕「分別相とは何かとは、〔外界の〕境が無であるのに」あたかも実在であるかの如く顕現することである。「ただ表識のみがあるそれが境なるものである」とは虚妄（非真実）の境の顕現であることである。〔譬えば〕我が境（対象）に似て顕現することである、それが顕現である。「境なるものである如くに顕現する」とは所取性として顕現することである。すなわち我がないのに我として顕現することである。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。此中何者分別相。於二唯是識量無レ有レ義中一。有レ義顕現故。

釈曰。分別相中言レ無レ有レ義者、暫如二実無レ有レ我。此唯有二識量一者、於二無レ有義中一而顕現故。譬如レ我唯相似顕現故。為レ義顕現者、為二所取相一顕現。譬如二無レ我而我相一顕現故。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。此中何者遍計所執相。謂於二無レ義唯有レ識中一、似レ義顕現。

釈曰。於レ無レ義者、謂無二所取一如二実無レ我。唯有レ識中者、謂無二実義一似レ義識中、如三唯似レ我顕二現識中一。似レ義顕現者、似二所取義一相貌顕現。如二実無レ我似レ我顕現一。

この分別相（parikalpita-lakṣaṇa）とは実際には外界の境（塵、義、artha）は存在しないものであり、そこにはただ表識のみ（vijñapti-mātra, 唯有識体、唯是識量、唯有識、唯識）があるだけである。それが境（対象）なるもののように顕現することであると説いている。『世親釈』はそれを更に、我の譬喩によって注釈している。すなわち、分別相とは、我等が実在しないように境も存在しないものである。そこに存在するものはただ表識のみで有るが、それが境として有るという思考は実在しないもの（対象、境）を実在するかのように考える虚妄の分別によって、境の顕現を見ることであるという。それは我が境に似て顕現したことであるという。これは唯識の顕現としての境を説くものであり、それは依他相（唯識体）を所依として境が表象（顕現）されていることを意味している。その境（対象、artha）の相（lakṣaṇa, 姿、形）の表象の非存在なるものを存在するかのように虚妄する思考が分別相なのであろう。更に、そのことは境が依他相に対して所取のものとして表象されていることをも分別相と見做している。それは「為レ義

顕現者、為㆓所取相㆒顕現」と説かれるものである。それは我が無いのに我に似て顕現するものであると説明している。真諦訳は他の三訳に比較して具体的であり、そこには真諦の唯識説である「識所㆓変異顕現㆒」の語が説かれている。いまそれを概観しよう。

分別性相とは実際には塵（境）が有るということは無いのに、ただ識体のみ（vijñapti-mātra）があって顕現するものを塵とする。それは我等が無いのに、塵が唯識の体の顕現として有るということで、唯識体の別体すなわち識を離れて存在するのではないことを明す。それは「唯識為㆑体、不㆔以㆑識為㆓分別性相㆒」と解釈されているように、識すなわち唯識体（依他性相＝アーラヤ識）が分別性相ではないことを明確にしている。それは分別性相は識の変異（vijñāna-pariṇāma）し顕現する所の境であると解釈し、それが我等であるという。この「識所㆓変異顕現㆒」は、論の「唯有㆓識体㆒顕現」の解釈であることは容易に理解できることから、変異（pariṇāma）には顕現（pratibhāsa）の意味が含まれることが明らかとなる。これに関してはすでに述べたとおりである。更に塵（境）が無いにもかかわらず有るかのごとくに似現して本識阿黎耶識の所取となることを分別性相と説いている。

次に真実性相が説かれる。この真実性相についても分別性相と同じく、相章と差別章にはわずかに次の引用部分だけしか説明がされていない。次にそれについて見よう。(28)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。真実性相者、是依他性〔相〕由㆓此塵㆒相永無㆓所有㆒。此実不㆑無、是名㆓真実性相㆒。

釈曰。虚妄義永不㆑有㆓顕現因㆒。由㆓顕現体不㆑有故、亦不㆑可㆑得。譬如㆔我等塵顕現似㆓実有㆒。

由㆓此顕現㆒、依㆓証比聖言三量㆒、尋㆓求其体㆒実不㆑可㆑得、如㆓我塵㆒法塵亦爾。永無㆑有㆑体故人法皆無我。如㆑此無我実有不㆑無。由㆓此二種塵無㆒有体故、依他性〔相〕不㆑可㆑得、亦実有不㆑無、是名㆓真実性相㆒。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕de la yoṅs su grub paḥi mtshan ñid gaṅ she na | gaṅ gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid de ñid la don gyi mtshan ñid de gtan med pa ñid do ||

〔釈論〕yoṅs su grub paḥi mtshan ñid ni gaṅ yod pa ma yin pa mi bden pa snaṅ ba ni rgya don deḥi bdag ñid du gtan med par gyur pa ste | ḥdi ltar bdag tu snaṅ ba gtan med par gyur pa ñid ni bdag med pa tsam yod par gyur pa ñid yin te |

〔論〕その中で、真実相（pariniṣpanna-lakṣaṇa）とは何かとは、依他相それ自体の中において、かの境の相（artha-lakṣaṇa ＝分別相）が永久に無くなること（atyanta-abhāvatā）である。

〔釈論〕真実相とは無所有であって真実に非ざる顕現の因たる境がそれ自体の中において顕現することが永久に無くなることである。この故に、我として顕現することが永久に無くなることはただ無我のみが存在するということである。

笈多訳『摂大乗除世親釈』

論曰。此中何者是成就相。即此依他相中、彼義相畢竟、無二所有一故。

釈曰。成就相者此無二所有一不二実義一顕現因中、彼不二実義一顕現無二所有一故。如二我相似相一実無二所有一。然無我是有。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。此中何者円成実相。謂即於二彼依他起相一、由二似レ義永無レ有性。

釈曰。於下無二所有一、非二真実一義、顕現因中上、由下実無レ有似レ義相現、永無上有性。如二似レ我相一雖二永是無一、而無我

有。

真諦訳以外の三訳はほぼ一致する。真諦訳においては三量を説く前までが他の三訳に相応する。『摂大乗論』によれば真実性相とは依他性相における塵相（don gyi mtshan ñid, artha-lakṣaṇa, 義相、似義相、分別性相）が畢竟無となること（gtan med pa ñid）であると説いている。それを『世親釈』では注釈して、真実性相とは本来的に所有無きものを虚妄によって境が顕現の因において、実際に存在しないのに有るかの如くに似義相として現われているもの（＝分別性相）を永久に無所有とした状態であると説く。また次に、真実性相とは我としての顕現が永久に無と成った状態であって、そこに無我のみが有る状態であると説いている。これを換言すれば、真実性相とは依他性相に依って顕現している虚妄なる境（分別性相）が無くなって（境無）、虚妄分別なる依他性相としての表識（vijñapti）も無くなった状態（識無）であると言えよう。それを我について考察すれば、我は虚妄なる境としての有（存在）であるから、その虚妄なる我が永久に有ること無くして真実なる無我が現われた状態であると説いている。世親は注釈において我・無我の説明を加えたことになる。さらに真諦は人法二無我の説明を付加している。なお、依他相と分別相において説かれた変異は真実相には説かれていない。それは真諦の変異説の特徴であると考えられる。[29]

その三量と三性説との関係を尋ねることによって幾つかの問題が提起される。それは三量について説明されている論書に『瑜伽論』『中辺分別論』及び『中辺分別論安慧釈』があるからである。三量が『瑜伽論』に云何に説明されているか見ると次のように説かれる。[30]

（一）『瑜伽論』巻二五

云何以二称量行相一、依二正道理一思二惟諸蘊相応言教一。謂依二四道理一無倒観察。何等為レ四。一観待道理、二作用道理、三証成道理、四法爾道理。…云何名為二証成道理一。謂一切蘊皆是無常、衆縁所生・苦空・無我。由二三量一故如レ実観察、謂由二至教量一故、由二現量一故、由二比量一故。由二此三量一故。証二験道理一。

（二）『瑜伽論』巻三〇

云何名レ尋二思於理一。謂正尋二思四種道理一。一観待道理、二作用道理、三証成道理、四法爾道理。…由二証成道理一、尋二思三量一。一至教量、二比度量、三現証量。謂正尋下思如レ是如レ是義、為レ有二至教一不、為二現証可一レ得不、為レ応二比度一不上。

（三）『瑜伽論』巻六四

復次当レ知意趣略有二十六一。…損減辺者、謂即於二彼諸聖諦中一、随下所二安立一諸諦相状上、執為二無性一。顕為二無性一。何以故、若於二諸諦一起二損減執一、彼於二三量一亦住二誹謗一。謂現量比量及聖教量。亦謗二染浄一。是故説レ此名二損減辺一。若不レ堕二在如レ是二辺一、彼於二諸諦一能生二信解一、決定通達、漸次能証二究竟清浄一。

これによれば（一）は称量行相の四種を説く第三の証成道理において、（二）は尋思の四種道理を説く第三証成道理において、（三）は意趣の十六種を説く損減辺見において三量が説かれている。その（二）には三量の名称だけであるが、（一）において「一切蘊皆是無常、衆縁所生・苦空・無我」と説かれており、（三）において、諸聖諦の相状に随って、執して無性となし、顕じて無性となすと説かれ、また究竟清浄が説かれていることから、真諦が『世親釈』に付加した説明はこれらと関係あるようにも考えられる。しかし、これらの『瑜伽論』の三量説は三性と関係して説かれているものではないようである。

次にこの三量は『中辺分別論』真実品第三の第七頌に次のように説かれている。(31)

『中辺分別論』真実品第三

三処道理成

上品諸人於レ義於二理中一聡明在二於覚観地中一依二三

『弁中辺論』

理極成依レ三

…若有理義聡叡善、能尋思者、依二止三量一証成道

量㆒四道理中依㆓一道理㆒若物若事得㆓成就㆒。此二
名㆓道理成就㆒。

理施設建立、是名㆓道理極成真実㆒。此依㆓根本三
真実㆒立。

trayad yukti-prasiddhakaṁ（Ⅲ－12b）
yat satāṁ yuktārtha-paṇḍitānāṁ tārki kāṇāṁ pramāṇa-trayaṁ niśrityopapattli-sādhana-yuktyā pras
iddhaṁ vastu｜

三〔量〕によって道理は極成である（Ⅲ－12ｂ）
それは道理の義に聡明なる者であり、尋思する者である賢者は三量を所依として証依なる道理によって極成なる
もの〔を見るの〕である。

この『中辺分別論』の三量説は『瑜伽論』からの引用であろうと考えられる。この三量は真実品において説かれて
いるのであるが直接に三性説と関連して説かれていないようである。
しかし更に、安慧の『中辺分別論釈疏』によって見ると三性説と三量説が次のように説かれている。[32]

（一）『中辺分別論釈疏』三、真実品
無性と異性と本性とは空と謂はる（Ⅲ－７ａｂ）……遍計所執の相は兎角等の自性の如く現量と随量との相を以
ても有りと取らるべきものなし、無法なるが故にそれの空性なりと。
（二）『中辺分別論釈疏』三、真実品
三〔量〕によりて道理極成なり（Ⅲ－12ｂ）と云うは、実に三種の性に関係して道理が記せる。故に、三性によ
りて道理極成の真実は安立せらるるなり。……

夫故に三量に依りてと云へり、三量と相違せずしてとの義なり。また、三量とは理量と随量と聖言となり。その中、理量は五根より生ずると苦楽等を受くる意となり。三相の相によりて随量せらるる義に対する知は随量なり。信ずべき人の語は聖言なり。

また信ずべき人々とは虚誑なる語の因を離れたる人々なり。或は又、現量と随量と聖教とにて極成せる因と喩とに由りて、証成せらるべきものが、かく極成せるところには、実に余〔の証成せらるべきもの〕を証成する義あるが故に、三量に依りてと言へるなり。……

爾れば三量に依りて合理を証成する道理によりて極成せられたる事は三性中の何れなるを問はず道理によりて極成せられたるものと称せらる。(山口益訳)

このように、安慧は三相説の合理性を論証する方法として三相のそれぞれを三量に依ってその道理を見極めるというように説く。しかし、真諦は真実性相とは現証量と比度量(随量)と聖言(教)量の三量に依って真実性相の体を尋求しても不可得であると説明している。真諦は真実性相の体が不可得である証明を三量に依って説いている。これは前に引用した『中辺分別論』真実品の偈を安慧が解釈するが、それは真諦の解釈と同じ説である。しかし、真諦は安慧が説くように依他性相と分別性相を三量によって説いていない。安慧は三量に依って三相全体の合理の道理を論証する。それは真諦と安慧との間に論証の相違があることを示しているように考えられるのである。真諦が三量によって三相を解釈するのはこの箇所だけであるから早急に結論してはいけないかも知れない。

そこで真諦は安慧の学説を継承しているということについて、少しく考えてみよう。宇井伯寿氏によれば、安慧の年代は約四七〇－五五〇年であった。[33] しかし、フラワルナー氏により五一〇－五七〇年に下げられている。[34] 真諦は五

四六年（大同十二年）に中国に来て、五六九年（太建元年）正月に七十歳にて遷化したとされるから、その年代は四九九―五六九年となる。また、服部正明氏によれば、真諦のインド出国は五二五年―五三五年頃までであろうとされる。[35] その出国を若し五二五年とすれば真諦は二十六歳ごろであり、彼の学問の性質からその理解について疑問が残る。しかしそれを五三五年出国とすれば三十六歳ごろとなり一応の学問を修めたであろうと考えられる年令でありこの方が妥当であろう。フラワルナー説に従えばその時、安慧はまだ二十五歳ごろであるから、宇井説のように真諦が安慧から学問的影響を受けたと考えられないことになろう。宇井説に依って安慧の年代を約四七〇―五五〇年と見做し、真諦のインド出国を五二五年ごろ真諦二十六歳ごろとすれば、安慧は五十五歳ごろとなるから真諦に学問的影響をおよぼしたと見ることが考えられる。しかし、真諦自身に依っても、他の訳出家に依っても安慧の作品が中国において真諦以前に訳出されていないことから、安慧と真諦を直接に結ぶ資料はないようである。そうすると真諦が三性説の理解に三量を用いたのは『瑜伽論』『中辺分別論』に直接的に関係するもののように考えられる。しかし、それでは十分でないように考えられる。真諦以前に安慧の作品が中国に紹介されていないこと、真諦自身によっても紹介されていないこととフルワルナー氏の安慧五一〇―五七〇年代説などを考えてみると、真諦の出国当時に三性説の説明について『安慧釈』の如く三量に依って説くことが、真諦や安慧が学問を修めた Vālabhī における唯識学説には既に一般化していたということも考えられるのである。このように考えると真諦が安慧の学説を継承したということは考えられないことになる。

四、三性の解釈

次に、三性説について、『摂大乗論』の解説の順序に従って、初に依他性（paratantra-svabhāva）から考察しよう。[36]

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若唯識似レ塵顕現依止説名二依他性一、云何成二依他一、何因縁説名二依他一。

釈曰。〔若唯識似レ塵顕現依止〕離レ塵唯有レ識、此識能生変異顕現似レ塵。如レ此体相及功能乱識説名二依他性一。唯見二乱識有二自体一、不レ見レ有レ他、云何成二立此識一為二依他性一。若言二能生変異一、変異依二此識一、及是為二他所依一。云何説二此識一為二依他性一。

論曰。従二自熏習種子一生故、繫二属因縁一不レ得二自在一、若生無下有二功能一過二一刹那一得中自住上故説名二依他一。

釈曰。由二自因一生故、生已無レ有二自能停住一、過二一刹那一自所レ取故、由レ約二他説一故名二依他一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕gal te rnam par rig pa tsam don snaṅ baḥi gnas gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid yin na | de ji ltar na gshan gyi dbaṅ yin la | ciḥi 〔P.18a〕 phyir na gshan gyi dbaṅ shes bya she na | raṅ gi bag chags kyi sa bon las skyes pa yin pas de lta bas na rkyen gyi gshan dbaṅ yin no || skyes nas kyaṅ skad cig las lhag par bdag ñid gnas par mi nus pas na gshan gyi dbaṅ shes byaḥo ||

〔釈論〕gal te rnam par rig pa tsam don snaṅ baḥi gnas shas bya ba ni don med bshin du yaṅ rnam par rig pa ñid don du snaṅ baḥi rgyu yin na shes bya baḥi don te || gal te rnam par rig pa tsam gshan gyi dbaṅ yin na de ji ltar gshan gyi dbaṅ yin she na | raṅ ñid bzuṅ bar bya ba yin te | rgyu des na gshan gyi dbaṅ yin 〔P.175b〕 la | gshan shes brjod na ni raṅ gi rgyu las byuṅ shiṅ byuṅ ba ñid na gnas par mi ruṅ ba daṅ | raṅ ñid kyis ḥdsin pas gshan shes bya baḥi gshan gyi dbaṅ yin no ||

〔論〕若し唯識（ただ表識のみ、vijñapti-mātra）が境（artha）として顕現（snaṅ ba, pratibhāsa）する所

依が依他性（paratantra-svabhāva）であるならば、どうして依他であり、いかなる理由で依他といわれるのか。自の熏習の種子（sva-vāsanā-bīja）により生ずるからと、他に依って縁生するからとが依他である。また生ずる一刹那より以上に自体を所依とする功能がないことを依他と名づける。

〔釈論〕「若し（唯識、ただ表識のみ）が境として顕現する所依ならば」とは実に境が無いのに唯識性（vijñapti-mātratā）は境として顕現する因となるという意味である。若し唯識が依他であるならば、「どうして依他であるか」、自からに摂せられるものである。それを因とすることが依他である。それに対して、「他」と称するのは、自の因により生じ、また生ずることは停住することのないことであり、自によって摂せられることが他といわれる依他である。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若唯有ㇾ識、義顕現所依止名二依他性一者、云何依他、何因縁説名二依他一。従二自熏習種子一生、是故依他。依他為ㇾ縁生已、無下功能過二一刹那一自住上故、説名二依他一。

釈曰。若唯有ㇾ識、義顕現所依止者、謂離ㇾ義唯有二識体一為二義顕現因一、即此識体是依他。若自所摂、云何依他、何因縁名二依他一。為二自因一所ㇾ生、生已無ㇾ力ㇾ住故、即此自摂説名為ㇾ他故名二依他一。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若依他起自性、実唯有ㇾ識、似ㇾ義顕現之所依止、云何成二依他起一、何因縁故名二依他起一。生刹那後、無下有二功能一自然住上故名二依他起一。

釈曰。実唯有ㇾ識、似ㇾ義顕現之所依止者、謂実無ㇾ義、唯有二其識一、与二彼似ㇾ義顕現一為ㇾ因。即此唯識名二依他起一。

云何成㆓依他起㆒者、問㆓自摂受㆒。何因縁故名㆓依他起㆒者、問㆑為㆓他説㆒。従㆓自因㆒生、生已無㆓能暫時安住㆒、名㆓依他起㆒。応㆓自摂受㆒亦為㆓他説㆒。

『摂大乗論』の三性説には三相（traya-lakṣaṇa）説と三性（traya-svabhāva）説とがあるということはすでに述べたとおりである。いまこの三性説は分別章の初めにある三性説の定義ともいわれる箇所である。

その依他性はチベット訳・笈多訳・玄奘訳は一致するが、真諦訳は特自のものとなっている。玄奘訳などでは、依他性（paratantra-svabhāva）とは唯識（唯有㆑識、vijñapti-mātra）であると説き、しかもその唯識は境（artha）として顕現（snaṅ ba, pratibhāsa）する（＝分別性）ところの所依止すなわち、依り処とされるものである。また、依他性は自らの熏習種子に従って生ずるものであって、他の縁に依って起るものである。他の縁に依って起るものは、それ自体として停まるのは単に一刹那のみであると説かれている。

それに対して、他の三漢訳本と比較すると真諦訳は多くの説明がなされて、付加されたものとなっている。その箇所で著しく他漢訳本と異るのは変異が説かれていることである。真諦訳によれば、依他性とは塵（artha）を離れてただ識のみ有る（vijñapti-mātra, 唯識、唯有識）ことである。その唯識は能く生じ変異し顕現して塵に似る、そのような識の体相と功能との乱識を依他性と説いている。ここでは変異と顕現が同義語として使われていることから、後に述べるように、依他性の体相とは vijñapti-mātra（唯識、唯有識）のことであり、依他性の功能の乱識とは、識の能生の変異し顕現し塵に似て現われる（分別性）それの依り所（所依止）となると説かれる。ここに能生変異と説かれることから、識の能動的主体的な作用である変異に基づいて対象（塵）が顕現されるという意味に理解されるということである。「若言㆓能生変異㆒、変異依㆓此識㆒、乃是為㆓他所依㆒」と説かれていることから、それは唯識（vijñapti-matra）を所依止としている。この箇所は真諦訳が説明するように、依他性の体相と功能の二つの解説をする。

その体相とは唯識であり、功能とは依他性の因縁に依るとは何かを問うことである。その因縁に依るとは、依他性が「由二約レ他説一故」（真諦訳）、「依レ他為レ縁生」（笈多訳）、「依二他縁一起故」（玄奘訳）と説明されたところである。それは具体的には「従二自熏習種子一生」（真諦訳・笈多訳）、「従二自熏習種子一所生」（玄奘訳）となる。いまこの自熏習種子を「他」におきかえれば、「従レ他生」すなわち「依二他縁一起」（依他起）ということであり、依他性は第一に自己の熏習種子に従って生ずるものであり、第二に他の因縁所生によって生ずるということになろう。ここで、「他の縁に依って起る」と説かれる依他性の功能とは、「若生無下有二功能一過二一刹那一得中自住上故」（真諦訳）、「依レ他為レ縁生已、無下功能過二一刹那一自住上故」（笈多訳）、「生刹那後、無レ有二功能一自然住故」（玄奘訳）と説かれ、それは「由二自因一生故、生已無レ有二自能停住一。過二一刹那一自所取故」（真諦訳）、「為二自因一所レ生、生已無レ力レ住故。即此自摂説名為レ他故」（笈多訳）、「従二自因一生、生已無二能暫時安住一、名二依他起一。応二自摂受一亦為二他説一。」（玄奘訳）と注釈されている。すなわち、依他性の功能は自己の因縁に依って生ずる所のものであるが、生じたものは、それ自体として一刹那も停住する（実体としてとどまる）ことのないものとしてそれ自身の中に摂受（所取）するものであると説かれる。

次に分別性の成立に関する定義について見よう。(37)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若分別性依二依他一、実無二所有一似レ塵顕現、云何成二分別一、何因縁説名二分別一。

釈曰。此問有レ三。一問二依止一。此分別性既依二止於他一、応レ成二依他性一、云何名二分別一。次問レ無二所有一。此分別既実無二所有一。無所有中有二何分別一。後問レ似レ塵。此分別既似レ塵顕現。云何称二分別一。何因縁故、説名二分別性一。

論曰。無量相貌、意識分別顛倒生因故成二分別一。

釈曰。一切塵相貌、是分別説名二意識一。意識顛倒生二境界一故名二生因一。由二此道理一故成二分別一。
論曰。無レ有二自相一唯見二分別一故、説名二分別一。
釈曰。自体既無唯見二乱識一故、説名二分別一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕gal te de la gnas paḥi don med pa snaṅ kun brtags paḥi ṅo bo ñid yin na de ji ltar na kun brtags pa yin la | ciḥi phyir kun brtags pa shes bya she na | yid kyi rnam par śes pa kun tu rtog pa dpag tu med paḥi rnam pa can gyi phyin ci log ḥbyun baḥi rgyu mtshan yin pas kun brtags paḥo || raṅ gi mtshan ñid med la kun tu rtog pa tsam du dmigs pas kun brtags pa shes byaḥo ||
〔釈論〕de la gnas pa shes bya ba ni bstan paḥi gshan gyi dbaṅ rnam par rig pa tsam la brten paḥo || don med pa shes bya ba ni yod pa ma yin pa shes bya baḥi don to || snaṅ ba shes bya ba ni don du dmigs paḥo || de ji ltar na shes bya ba daṅ ciḥi phyir shes bya ba dag ni ji ltar bśad ma thag pa lta buḥo || dpag tu med paḥi rnam pa can gyi shes bya ba ni yul thams cad la dmigs paḥi yid kyi rnam par śes paḥo | kun tu rtog pa shes bya ba ni yid kyi rnam par śes pas kun tu brtags paḥo | phyin ci log ḥbyur baḥi rgyu mtshan yin shes bya ba ni dmigs paḥi ṅo do ñid kyis phyin ci log skye baḥi rgyu mtshan du gyur pa ñid do || raṅ gi mtshan ñid med ces bya ba deḥi lus med paḥo || kun tu rtog pa tsam du dmigs pas shes bya ba ni ḥkhrul paḥi rnam par śes pa tsam la dmigs pa ñid do ||
〔論〕若し、それを所依とする境（artha，対象）が無いのに顕在するのが分別性であるならば、どうして分別が有り、いかなる理由で分別と名づけられるか。意識は無量の分別の行相（ākāra）を有し、顛倒を生ずる相

(nimitta) であることから所分別である。自相 (sva-lakṣaṇa) が無であるとき、ただ分別のみを所縁とするところから分別と名づけられる。

〔釈曰〕「それを所依とする」と説くところの依他は唯識 (vijñapti-mātra) に依るということである。「境が無い」とは実有で無いという意味である。「顕現する」とは境を所縁とすることである。「どうしていかなる理由で」とは直前に説いた如くである。「無量の行相を有する」とは一切の境 (yul, viṣaya) を所縁とする意識である。「分別する」とは意識によってあまねく分別せられたることである。「顛倒を生ずる相である」とは所縁の自性によって顛倒を生ずる相となることである。「自相が無である」とはそれ自体が無いことである。「ただ分別のみを所縁とする」とはただ乱識 (bhrānti-vijñāna) のみを所縁とすることである。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若分別性依二止於他一、実無二所有一而義顕現者、云何成二分別一、何故説二分別一。無量相貌意識分別顛倒生因故成二分別一。無レ有二自相一唯見二分別一故名二分別一。

釈曰。依二止於他一者、謂依二止依他性唯識一故。無二所有一者無二自体一故。為レ義顕現者有レ義可レ見故。何因縁説名二分別一者、如二後次第説一。於レ中二無量相一者、謂一切境界相故。意識分別者、即意識是分別故。顛倒生因者、意識妄倒生時攀二縁因一故。無レ有二自相一者無レ体故。唯見二分別一者唯見二乱識一故。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若遍計所執自性依二依他起一、実無二所有一似レ義顕現、云何成二遍計所執一、何因縁故名二遍計所執一。無量行相、意識遍計顛倒生相故、名二遍計所執一。自相実無、唯有二遍計所執可一レ得。是故説名二遍計所執一。

釈曰。依二依他起一者、謂依二唯識一。実無二所有一者、実無二自体一。似レ義顕現者、唯有二似義顕現可レ得。云何何〔因縁〕故等者、如二次前説一。無量行相者、所レ謂一切境界行相。意識遍計者、謂即意識、説名二遍計一。顛倒生相者、謂是能生虚妄顛倒所縁境相。自相実無者、実無二彼体一。唯有二遍計所執可レ得者、唯有二乱識所執可レ得。

この所は分別性の定義を説くところである。『摂大乗論』によれば無量の相貌は意識の分別によって顕現したもので顛倒の生因として顕現したものである。また、意識の分別による相貌には自相が無いのに分別によって有ると見ることを分別性と説いている。いま、『世親釈』によれば一切の塵の相貌は意識の分別によって顕現されたものであるから、その依止は意識であるということであろう。そして、その意識の分別とは意識が顛倒していることであるから、そのような状態で意識の対象として無であるものを有であるかの如く境界（相貌）を生ずるから、意識の分別である分別性は顛倒の生因であると説く。

『摂大乗論』では四漢訳本とチベット訳本共に分別性の（一）成立（二）因縁についての二つの問答形式で論じられている。『世親釈』では笈多訳・玄奘訳・チベット訳はその問答形式内容ともにほぼ一致している。しかし、真諦訳『世親釈』では三問答形式となっている。すなわち、第一に分別性の依止を問い、第二に分別性の無所有を問い、第三に分別性の似塵を問うている。真諦訳を見ると、真諦が三問答体に訳したのは本来注釈の部分に属するものであったように考えられる。いま、真諦にしたがえば、第一に分別性の依止を問う。すなわち、分別性は他に依止して成立しているものであるから依他性と言われるべきなのに何ぜ分別性なのか。第二に分別性の無所有を問う。すなわち、分別性は実に無所有なのに、その無所有の中に何ぜ分別性が有るのか。第三に分別性の似塵を問う。すなわち、この分別性は本来無なのに塵に似て顕現する。それを何故分別性と言うのか、また何の因縁によって分別性と名づくるのかと三問をなしている。

次に「無レ有二自相一唯見二分別一故」について、分別性には自相（raṅ gi mtshan ñid, sva-lakṣaṇa）が無いというのはその自体（lus, ātma-bhāva）が無いことであると説いている。これは顚倒によって生じた相であるからである。真諦訳・笈多訳は「唯見二分別一故」、玄奘訳は「唯有二遍計所執可レ得」、チベット訳は kun tu rtog pa tsam du dmigs pa（ただ分別のみを所縁とする）とあるのに対して、その『世親釈』では真諦訳・笈多訳は「唯見二乱識一故」、玄奘訳は「唯有二乱識所執可レ得」、チベット訳は ḥkhrul paḥi rnam par śes pa tsam la dmigs pa ñid do（ただ乱識のみを所縁とする）となっている。真諦訳は他の箇所で依他性を乱識と説き、分別性を乱識の変異と説いているのであるから、この分別性もやはり乱識の変異と説かるべきものであったと考えられる。それは玄奘訳とチベット訳の文脈から見ても首肯されよう。ここで kun tu rtog pa = parikalpa（分別）が乱識（bhrānti-vijñāna）とされ、しかもそれが遍計所執（parikalpita）とされている。しかし、parikalpa = bhrānti-vijñāna は認識主体ではなくて、認識の内容・表象内容であると考えられる。

次に真実性について見てみよう。ここで、真実性は分別性の永に無所有の相であるならば、云何にして真実を成じ、何の因縁によって真実と名づけるかについて解説する。真諦訳だけに真実性を（一）真実の友、（二）真実の物、（三）真実の行との三義として譬喩が説かれている。[38]

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若真実性、分別性永無二所有一為レ相、云何成二真実一、何因縁説名二真実一。
釈曰。分別性於二依他性一一分永無。若以レ無二所有一為レ相、何故立為二真実一。不三立為二非真実一、説亦如レ此。
論曰。由二如無レ不レ如故、成二真実一。
釈曰。此下三義答二両問一。此是第一。以二不相違義一顕二真実一。如三世間説二真実友一。

論日。由レ成二就清浄境界一。
釈日。此是第二。以二無顛倒義一顕二真実一。由三境界無二顛倒一故、得二四種清浄一。如三世間説二真実物一。
論日。由二一切善法中最勝一。
釈日。此是第三。以二無分別義一顕二真実一。即五種無分別、謂二五種真実一。如三世間説二真実行一。
論日。於二勝義一成就故、説名二真実一。
釈日。於二前三勝一無レ有二壊失一故、説二成就一。由二成就一故真実。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕gal te de gtan med paḥi mtshan nid yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid yin na | de ji ltar na yoṅs su grub pa ñid yin la | ciḥi phyir na yoṅs su grub pa shes bya she na | gshan du mi ḥgyur baḥi phyir yoṅs su grub paḥo || rnam par dag paḥi dmigs pa yin pa daṅ | dge baḥi chos thams cad kyi mchog yin paḥi phyir mchog gi don gyis yoṅs su grub pa shes byaḥo ||

〔釈論〕de gtan med paḥi mtshan ñid ces bya ba ni kun tu brtags paḥi ṅo bo med paḥi ṅo bo ñid do || de ji ltar na shes bya ba daṅ | ciḥi phyir na shes bya ba ni gshan gyi dbaṅ ji lta ba bshin do || gshan du mi hgyur bahi phyir ses bya ba ni slu ba med pa nid de | slu ba med pahi hkhor bshin no || rnam par dag paḥi dmigs pa yin pa daṅ | dge baḥi chos thams cad kyi mchog yin paḥi phyir shes bya ba ni rnam par dag paḥi dmigs paḥi ṅo bo ni yoṅs su grub pa yin te | mchog yin paḥi phyir yoṅs su rdsogs paḥi gnas bshin no ||

〔論〕若し、それが永に無である相（lakṣaṇa）が真実性（pariniṣpanna-svabhāva）であるならば、それはど

うして真実（parinispanna）を成じ、またいかなる理由から真実と名づけるかと言えば、他に変化しない（avikāra, 無変化）ことから真実である。清浄なる所縁であると一切の善法の最勝であるとのために最勝の境（artha）が真実〔性〕であると説かれる。

〔釈論〕「それが永に無である相」とは分別性が存在しない性（avabhāva）のことである。「どうしてといかなる理由から」とは〔已に前説した〕依他〔性〕の如きである。「変化しないために」とは不虚誑のことであって、不虚誑の群衆の如きである。「清浄なる所縁であると一切の善法の最勝である」とは清浄なる所縁の自性は真実〔性〕である。而して、最勝であるために円満なる住処（paripūrṇa-sthāna）の如きである。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若成就性、分別性畢竟無二所有一為レ相、云何成二成就一、何因縁説名二成就一。体無変異故得二成就一。清浄境界故、一切善法中最勝等故、由二是最勝義一故、説名二成就一。

釈曰。彼畢竟無二所有一為レ相者、以二分別性無所有一為レ性故。云何及何因縁等者、如二前依他性説一。体不変異者、不虚誑故、如二誠実臣一。由二是清浄境界一故、一切善法中最勝。即此清浄境界体最勝故名二成就一。如二已成就衣一。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。若円成実自性、是遍計所執永無レ有相、云何成二円成実一、何因縁故名二円成実一。又由二清浄所縁性一故、一切善法最勝性故、由二最勝義一名二円成実一。

釈曰。是遍計所執永無レ有相者、謂遍計所執自性、無レ性為レ性。云何何故等、如二前依他起中已説一。由二無変異性一故者、謂無誑性、如二不虚誑性一。又由二清浄所縁性一故、一切善法最勝性故、由二最勝義一名二円成実一者、謂由二

清浄所縁性一故、最勝性故名二円成実一。

この箇所も真諦訳と他の三訳との相違がある。しかし、『摂大乗論』の訳は四訳共にほぼ一致する。ここは真実性の成立を分別性との係わりに依って説く所である。それによれば真実性とは分別性が無所有と成ることに依って成立すると説いている。それは真諦訳の『世親釈』に説くように、分別性は依他性に依って成立するものであるから、それが永遠に無くなる、すなわち無所有となれば依他性の一分すなわち染汚分も無所有となる。これは明らかに分別性の無所有は依他性の無所有と成り、その二無所有の状態が真実性であると論じたものである。それが真実性成立の基本型の一つであることを意味している。その真実性の成立は云何に何の因縁に依って成立するかという。笈多訳・玄奘訳・チベット訳によれば「云何に」の答えは無変異性（slu ba med pa ñid, avikāra）に由って成立するし、「何の因縁に」の答えは清浄なる所縁の性に由ると一切の善法の最勝の性に由ることを意味する。真実性はこの二義を持つと説いている。しかし、ここで真諦訳は真実性の三義を明すと説き、他の三訳とは解説を異にしている。真諦訳の第一義は「如無レ不レ如」（他訳の無変異性に当ることから avikāra の訳であろう）に対するもので、これは他の三訳と一致する。しかし、その注釈が異なる。他の三訳は不虚誑性（slu ba med pa ñid, ananyathā, avikāra）のことであると注釈するが、真諦訳のみは「以二不相違義一顕二真実一」と注釈し、それは「如二世間説二真実友一」と譬えている。この第一義は笈多訳では無変異、不変異と説かれ、玄奘訳では無変異性、無虚誑性と説かれる。真諦訳はこの「真実友」について第二義、第三義のように具体的説明はなされていないが、これは無変異性や無虚誑性のことであって、それは不相違義である。この不相違義とは真実性が依他性と分別性と相違しない同一性のものであるという意味のように考えられる。そして、そのことを「真実の友」における「真実の心」の不相違義に譬えたものであろう。第二の無顛倒義は他の三訳の第二義の前半である「由二是清浄境界一故」（笈多訳）、「由二清浄所縁性一故」（玄奘

訳）に相応する。それを真諦訳では無顛倒義を明かすものであるから、真実を顕わすとする。その清浄境界は無顛倒であるから、四種の清浄を得るものであると具体的に説いている。それは「如三世間説二真実物一」と譬えている。この四種清浄は後に説かれている。第三義の無分別義は他の三訳の第二義の後半である「由二一切善法中最勝一」によっている。これは無分別義によって真実性を顕わすものであり、それは五種の無分別智であって五種の真実であると具体的に説明する。それは「如三世間説二真実行一」と譬えている。さらに、真諦訳は、この三義の壊失の無いことが成就と説かれるもので、それが真実であると解説する。真諦訳は三つの譬喩をもって真実性を説明し、さらに真諦訳『世親釈』巻十二の釈依慧学差別勝相品第八には四種清浄や五種無分別智を具体的にあげている。(39) これは真諦が入中国の時代は中国には瑜伽行唯識学派の文献があまり伝播されてなく理解も十分でなかった為に加えられた解説であろう。笈多訳を玄奘訳とチベット訳と比較すると、真諦訳の影響を受けたもののようで誠実臣とか成就衣という譬喩が解説されている。(40)

五、依他性の識体と変異

次に依他性の特質について少しく見ることにしよう。(41)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

（A）論曰。何者、別義説名二依他一。従二熏習種子一生、繫二属他一故。

釈曰。此下、正釈二三種別義一。熏習有二三種一。一名言熏習、識熏習。二色識熏習、識識熏習、見識熏習。三煩悩熏習、業熏習、果報熏習。従二此三種種子一生、繫二属於因一故、成二依他一、非二余一性。

論曰。復有二何〔別〕義一。此成二分別一、此依他性為二分別因一。

釈曰。識以二能分別一為レ性。能分別必従二所分別一生。依他性即是所分別、為二分別生因一。即是分別〔所〕縁縁。

依他性有二両義一。若談下識体従二種子一生上、自属二依他性一、若談三変異為二色等相貌一、此属二分別性一。色等相貌離レ識無二別体一。今言三依他性為二分別因一、取二依他変異義一為二分別因一、不丙取下識体従二種子一生義上為乙分別因甲。

論曰。是所分別故成二分別一。

釈曰。変異相貌是識所分別。以二此義一故成二立所分別一、為二分別性一。

論曰。復有二何〔別〕義一此成二真実一此依他性或成二真実一。如二所分別一実不二如レ是有一故。

釈曰。依他性変異為二色等所分別塵一。此塵実不下如二所分別一是有上。約二依他性一明三塵無二所有一。即以二依他性一成二真実性一。為レ存レ有レ道故。不レ明二依他性、是無為真実性一。

（B）論曰。復有二何〔別〕義一、由二此一識一成二一切種種識相貌一。

釈曰。此更問、復以二何道理一、唯是一識或成二八識一、或成二十一識一故、言二一切一。於二一一識中一、如三眼識分二別青黄等差別一。有二種種識相貌一。唯是一識、復是何識。所三以更為二此問一者前已釈二異義一、此下釈二不異義一、欲レ顕三依他性具有二三性一。一識従二種子一生是依他有。種種識相貌是分別。分別実無二所有一是真実性。

この（A）の部分の『摂大乗論』は他訳とも一致する。しかし、注釈部分は真諦訳の『世親釈』だけにある。（B）の部分は全く真諦訳だけにある部分である。(42) この引用の直前には異門義（別義、別道理、rnam grańs, paryāya）が説かれるところである。その異門即ち別義に関して説明しているのが（A）の部分の『摂大乗論』である。真諦訳の『世親釈』の「正釈二三種別義一」以下の注釈は全く真諦訳だけに見ることのできる注釈である。この別義（異門）の説は、依他性が別義によって依他性となり、別義によって分別性となり、別義によって真実性となると解釈する。(43) その別義の考え方は全ての『摂大乗論』に説かれているが、笈多訳、玄奘訳、チベット訳の『世親釈』には注釈がな

されていない。しかるに真諦訳の『世親釈』にはそれぞれに注釈が有る。明らかにこれは真諦の付加した注釈であろう。

依他性が別義によって依他性となるとは、それは依他性は熏習種子に依って生ずると説明されたものが、真諦訳の注釈では依他性が依他性自身として成立しているのは、三種の種子に依ると説明する。その三種の種子とは、（一）とは名言熏習、識熏習であり、（二）色識熏習、識識熏習、見識熏習であり、（三）煩悩熏習、業熏習、果報熏習である。

依他性が別義によって分別性と成るとは、依他性が分別性の因であると説かれる。それに対する真諦の解説は依他性の（一）識体と（二）変異によって説明している。その識体とは依他性を本識とする三種の熏習種子に従るものである。真諦は三性の一異説を説く中で「識即依他性」であると説く。その識について真諦は「識以二能分別一為レ性。能分別必従二所分別一生」と定義を明らかにする。一般的に私たちの感覚は、主観又は主体的自覚によって外界の事物に対する自覚が生ずると考えているように思われる。しかるに瑜伽行唯識学説では、一般的思考法とは異なっている。唯識説では識作用は能分別である主体的主観的認識を本性（因）とする。それは必ず認識の対象となる事物による所分別に従って生ずると定義する。それは「唯識不レ離レ識」（色等相貌離レ識無二別体一）と言うものであろう。そこにおいて依他性における所分別は分別の生因であり、それは分別性の起る分別の所縁縁（有部も説く）の概念を受け継いだものであろう。その依他性に（一）識体と（二）変異の両義が説かれる。依他性の識体は種子に従って生ずるものであるから、それ自体が依他性に属する。それに対して依他性の変異は色等の相貌（諸法・十八界の対象）に従って生ずるから分別性に属するものであると説く。しかし、外界の事物である色等の相貌は「識を離れて別の自体なし」（唯識不離識）と説かれているように、識を離れた別の事物・相貌を認めていない。ここで依他性が別義に従って分別性と成るという理解は依他性の変異の部分に属するものを分別の因として成立している見解であることを

明らかにする。このことは『摂大乗論』に説かれる異門（別義）説を真諦はそのまま受用したのではないことを明らかにしているように考えられる。そして、依他性の識体を説く、種子に従って生ずる依他性の識体は分別の生因すなわち分別性には全く属さないことを明瞭にしている。依他性の変異である色等の相貌は識の所分別であり、それが分別性であると真諦は詳説する。

依他性の変異とは識の変異（vijñāna-pariṇāma, 識転変）である。それについて、次のような注釈が真諦訳だけにある。(44)

顚倒是煩悩根本。由識変異起諸分別、分別即是顚倒。顚倒故生諸煩悩、依他性与分別性相応。即是顚倒、煩悩所依止処。由顚倒煩悩、令依他与分別性相応。顚倒煩悩又是識変異所依止処。

この真諦の説く識変異は依他性の変異のことである。この注釈によって顚倒の煩悩として依他性と分別性があることを明らかにしている。その依他性（識）の変異は煩悩性であることを明らかにした説明である。

次に依他性が別義に従って真実性となるということについて、それには依他性の所分別が如是有でなくなったときであると説く。その依他性の所分別とは、依他性の変異である色等の所分別の塵（対象）のことであり、それが本来無所有であることを自覚したときが無為としての真実性であると説いている。さらに（B）の注釈は全く真諦の付加部分であり、はじめに一識が変異して諸識と成るということを説いたのちに、「欲顕依他性具有三性。一識従種子生是依他有。種種識相貌是分別。分別実無所有是真実性。」と説くが、これは依他性の識体が種子に従って生ずると説くのは依他性の有（存在性）であるという。それに対して依他性の変異である色等の種種なる識の相貌は依他性の所分別であり、分別の生因としての分別性であるが、その分別の生因である識の相貌が無所有であると自覚したときが真実性であるという。これは依他性の二方面の作用を識体（本識）と変異として明瞭にしたものである。

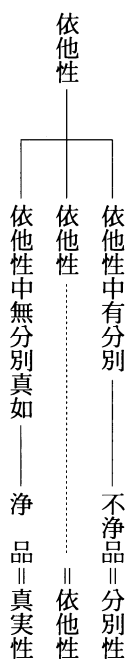
更に「依他性具有三性」に関して、依他性の浄品不浄品について真諦訳の『世親釈』釈応知入勝相品第三の正入

相章第一に次のように説かれている。(45)

釈曰。……

一切法名㆓応知㆒。三性名㆓諸法勝相㆒。復次三性名㆓応知㆒。同一無性故名㆓勝相㆒。復次応知有㆓二種㆒。一浄品、二不浄品。浄品者、謂㆓依他性無分別㆒。不浄品者、謂㆓依他性有分別㆒。於㆓依他㆒有㆓三種性㆒応㆑知、一依他性、二依他性中分別、三依他性中無分別真如。

これは依他性には浄品不浄品の二種があることを明す。依他性の浄品とは依他性の無分別であり、依他性の不浄品とは依他性の有分別であると説く。さらに依他性には三種の性があることを明す。それに依れば、依他性は第一には依他性であり、第二には依他性の中の有分別であり、第三には依他性の中の無分別真如であると説いている。それは先述の別義（異門）説を具体的に説明したもののようで第一は依他性それ自身を意味し、第二は分別性を意味し、第三は真実性を意味するもののようである。故に、別義は依他性を体類と義との二形態として説く、真諦の解釈によれば依他性の義に属する。このことは依他性の義を説く中に浄品不浄品の二分によって三性の性に顕現する依他性即三性・三性即依他性と解釈する方法の二説が含まれることを明らかにしている。いま、それらを図示すると次のようになる。

依他性 ┬ 依他性中有分別 ―― 不浄品＝分別性
　　　 ├ 依他性 …………………… ＝依他性
　　　 └ 依他性中無分別真如 ―― 浄　品＝真実性

六、三性それぞれの特質

次に、三性の特質について見てみよう。初めに依他性の二種から見てみよう。(46)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。依他性有二幾種一。

釈曰。此問三体類及義、並有二幾種一。

（A）論曰。若略説有二二種一。一繋二属熏習種子一。

釈曰。此先明下依他体類、従二二種熏習一生上。一従二業煩悩熏習一生、二従二聞熏習一生。由三体類繋二属此二〔種〕熏習一故称二依他性一。若果報識体類為二依他性一、従二業煩悩熏習一生。若出世間思修慧体類、従二聞熏習一生。

（B）論曰。二繋三属浄品不浄品一性不二成就一。是故由二此二種繋属一、説名二依他性一。

釈曰。此次称二依他義一。若識分二別此性一或成レ業、或成二果報一、則属二不浄品一。若般若縁二此性一無レ所二分別一則成二浄品一。謂境界清浄道清浄果清浄。若有二自性一不レ依レ他、則応三定属二一品一。既無二定性一或属二浄品一、或属二不浄品一。由二此二分一随一分不二成就一故名二依他一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid la rnam pa du yod ce na | mdor bsdu na rnam pa gnis te | bag chags kyi sa bon gyi gshan gyi dbaṅ daṅ | kun nas ñon moṅs 〔P.19a〕 pa daṅ | rnam par byaṅ baḥi ṅo bo ñid yoṅs su ma grub pa gshan gyi dbaṅ ste | gshan gyi dbaṅ rnam pa ḥdi gñes kyis gshan gyi dbaṅ ṅo ||

〔釈論〕kun nas ñon moṅs pa daṅ rnam par byaṅ baḥi ṅo bo ñid yoṅs su ma grub pa gshan gyi dbaṅ shes bya ba ni gaṅ gi phyir de lta buḥi gshan gyi dbaṅ shes bya ba ni gaṅ gi phyir de lta buḥi gshan gyi dbaṅ de rnam par rtog par gyur na kun nas ñon moṅs par ḥgyur la | rnam par mi rtog par gyur na rnam par byaṅ bar ḥgyur ro | de dag gñi gaḥi sgra gcig tu shugs par gyur pa ni ma grub pa yin no |

〔論〕依他性には幾種あるか。略説すれば二種あり、（一）熏習する種子の依他と、（二）雑染（不浄品）と清浄（浄品）との自性は真実でないことの依他とである。この二種の依他により依他〔性〕である。

〔釈論〕「雑染と清浄との自性は真実でないことの依他」とは、何となれば是の如き依他はそれが分別によるならば雑染を成ずるであろうし、無分別によるならば清浄を成ずるであろう。〔しかしながら〕それらの二種のものが同一〔性〕に有るということはありえない。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。依他性幾種。略説有㆓二種㆒。依他熏習種子故、依他染浄性不㆓成就㆒故、由㆓此二種依他性㆒故、名㆓依他㆒。

釈曰。染浄性不㆓成就㆒故名㆓依他㆒者、由㆓此依他性㆒為㆓分別分㆒成㆑染、為㆓無分別分㆒成㆑浄。於㆓此二分中㆒一分不㆓成就㆒故。

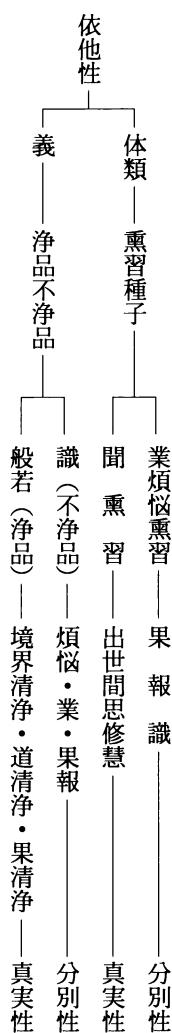
玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。此三自性各有㆓幾種㆒。謂依他起略有㆓二種㆒。一者依他熏習種子而生起故。二者依他雑染清浄性不㆑成故。由㆓此二種依他別㆒故名㆓依他起㆒。

釈曰。雑染清浄性不㆑成故者、由㆓即如㆑是依他起性㆒、若遍計時即成㆓雑染㆒、無分別時即成㆓清浄㆒。由㆓二分㆒故一性不㆑成、是故説名㆓依他起性㆒。

『摂大乗論』によれば、依他性には一に「依他熏習種子而生起故」と二に「依他雑染清浄性不㆑成」との二種の特質があると解説する。それを『世親釈』には一に対する注釈はなくてただちに二に対する解釈を行う。即ち、その依他性とは分別による時には雑染を成ずるものとなり、また無分別による時には清浄を成ずるものとなると説いている。しかし、この二種の自性は二種が同時に現われることは無くどちらか一方だけが現われるものであると注釈する。これは諸訳ともに一致している。真諦訳は一、二に対する注釈が他訳と異なり、非常に詳細なのが特徴である。他の三訳がよく一致する所からそれらが本来の『世親釈』のものであったとすれば、真諦訳に付加されている（A）と（B）との注釈は明らかに真諦によって挿入されたものである。世親によって簡単に作された注釈が真諦によって具体的に解説されている。それによると依他性には体類（svabhāva）と義（artha）との二種があることを明らかにする。（A）は依他性の体類を明らかにし、（B）は依他性の義を明らかにする。（A）は『摂大乗論』において依他性の二種を説く中の熏習種子についての解釈であり、（B）は浄品不浄品の自性についての解釈である。その（A）は「熏習種子に繋属する」とは依他性の体類を明すものである。それは（一）業煩悩熏習と（二）聞熏習との二種の熏習に従って生ずるものである。若し果報識の体類を依他性と為すならばそれは業煩悩熏習に従って生じたものであり、若し出世間の思・修の体類を依他性と為すならばそれは聞熏習に従って生じたものであると解説する。故に、その業煩悩熏習とは果報識（＝異熟識 vipāka-vijñāna, ＝阿黎耶識）を体類とした場合であり、聞熏習とは思・修の智慧（jñāna, 智慧）を体類とした場合であると説くのは明らかに依他性を識（vijñāna）と慧（jñāna）との相対的二分説によって理解したものである。（B）「浄品不浄品に繋属して性は成就せず」とは依他性の義を明すものである。依

他性の義とは浄品と不浄品との二種である。これはまた識（不浄品）と般若（浄品）とによって説かれる。それによれば不浄品とは識が依他性を分別して煩悩・業・果報を成ずることであり、浄品とは般若（prajñā）が依他性を縁じて所分別の無となることであると説いている。この中で不浄品を識となし、浄品を般若となすと説いて対照して相対的に説いている。この不浄品は識であるとは分別性・依他性を意味し、浄品は般若であるとは真実性を意味するのであろう。このことに留意すると識とは本識（ālaya-vijñāna）であり、般若とはこの識に対立する概念としての智慧（jñāna）である。vijñāna の反対のものとして jñāna を説く考えは阿羅耶識（ālaya-vijñāna）を対治・遠離して阿摩羅識（amala-jñāna）を説いた『決定蔵論』の学説と呼応するように考えられる。(47) この浄品は境界清浄と道清浄と果清浄の三種である。境界清浄とは正しく大乗法を説くことであり、道清浄とは六度（六波羅蜜）及び一切の助道法であり、果清浄とは菩提及び涅槃であるという。この依他性の自性は他の縁に依らないかぎり、決定して一品に属するもので、浄品か或は不浄品かのどちらかが顕現するもので二品が同時に成立することはないという。この二種の依他性について図示すると左記のようになろう。

- 依他性
  - 体類——熏習種子
    - 業煩悩熏習——果報識——分別性
    - 聞熏習——出世間思修慧——真実性
  - 義——浄品不浄品
    - 識（不浄品）——煩悩・業・果報——分別性
    - 般若（浄品）——境界清浄・道清浄・果清浄——真実性

ここでの依他性はその自性を体類と義の二種に分かち、しかもそれぞれに分別性分と真実性分を具体的に明らかにする。それは他訳に対して多く注釈的である。この箇所では依他性は浄品不浄品があたかも半々に存在するかのよう

に説かれるが、依他性の特質はすでに述べたように顚倒の煩悩に包まれた世界である。

次に分別性の特質として、分別性の二種について見てみよう。(48)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。分別性亦有二二種一。一由レ分二別自性一。

釈曰。如三眼等諸界中分二別一界或眼或耳等一名レ分二別自性一。

論曰。二由レ分二別差別一。

釈曰。約二無常等一、更分二別此眼等一、名レ分二別差別一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕kun tu brtags paḥi ṅo bo ñid kyaṅ rnam pa gñis te | ṅo bo ñid du kun tu rtog pa daṅ | khyad par du kun tu rtog pas brtags paḥi phyir ro ||

〔釈論〕ṅo bo ñid du kun tu rtog pa daṅ | khyad par du kun tu rtog pa shes bya ba de la ṅo bo ñid du kun tu rtog pa ni ji ltar mig la sogs pa rnams la mig gi ṅo bo pa ni ḥdi lta ste | de dag ñid kyi ṅo bo ni rtag pa la sogs paḥi bye brag gis kun tu rtog par byed paḥo ||

〔論〕分別性もまた二種である。(一)自性としての分別と(二)差別としての分別により分別するがためである。

〔釈論〕「自性としての分別と差別としての分別」というその中において、「自性としての分別」とは即ち眼等において眼の自性等を分別することである。「差別としての分別」とは即ちそれら〔眼等〕の自性は無常等の差別

によって分別することである。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。分別性亦二種。自性分別故、差別分別故、是名二分別一……

釈曰。……自性分別者、如三眼等有二眼自性一作二此分別一故。差別分別者、如三彼眼等自性有二無常等差別一、作二此分別一故。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。……遍計所執亦有二二種一。一者自性遍計執故、二者差別遍計執故、由レ此故名二遍計所執一。

釈曰。……自性遍計執故者、如下於二眼等一遍計執為中眼等自性上。差別遍計執故者、如下即於二彼眼等自性一遍計執、為中常無常等無量差別上。

この分別性の二種の分類は依他性と真実性とに二種を説くために強いて説いた観がある。その第一に自性分別（ṅo bo ñid du kun tu rtog pa, svabhāva-parikalpa）とは眼等の五識が眼等の五識としての働きそれ自体を意味しているものであろう。それはやはり眼等の五識がこの仮構である現実の世界の事物をそれぞれの働きに応じて対象の境を正しく知覚（分別）することを意味するものであろう。第二に差別分別（khyad par du kun tu rtog pa, viśeṣa-parikalpa）とは眼等の五識の働きに依ってこの仮構である現実の世界の事物をあるものは常に存在し、あるものは無常であるというように無量の差別があることを知覚する働きを持っていることであろう。真諦訳には無常等とあり、笈多訳・チベット訳には無常等の差別とあり、玄奘訳には常無常等とある。玄奘訳には「遍計執」という意味が

付加されている。

依他性と分別性とは共に虚妄分別に属する自性であるが、この両性は同一体ではない。この依他性と分別性の相違矛盾について次のように三証が瓶の譬喩をもって説かれている。(49)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。云何得レ知下此依他性、由二分別性一顕現似法、不中与二分別性一同体上。

釈曰。此問言分別性顕現似法、此似法不レ離二依他性一。応下与二依他性一同体上。云何言レ不二同体一。

論曰。未レ得レ名前於レ義不レ応レ生レ智故、法体与レ名一則此義相違。

釈曰。依他性雖下復由二分別性一分一所モ顕、不下与二分別性一同体上。為レ顕二此義一故立二三証一。此即第一証。若依他与二分別一共一体、此執相違。若依他与二分別一共一体、此智不レ聞レ名於レ義応レ生。譬如下離二瓶名一於二瓶義一瓶智不モ生。若瓶義与二瓶名一一体此事不レ応レ成。名義不二同相一故。若執二名義共一体一此執則相違。此証顕二名是依他一顕二義是分別一。何以故、此依他由レ名所二分別一故。

論曰。由二名多一故、若名与レ義一、名既多義応レ成レ多。此義体相違。

釈曰。此即第二証。或義有二多名一。若名与レ義共一体、如二名多一、義亦応レ成レ多。若爾一義応レ有二多体一。一物多体此義相違。是故若両性一体、則成二第二相違一。

論曰。由二名不定一、体相雑此義相違。

釈曰。譬如三瞿名目二九義一。若言二名与レ義一体一、是両体相違則成二第三相違一。瞿名所レ目識義、相貌不レ同。由レ許二一体一、相違法一処得レ成。無二如レ此義一。是故両性不レ可レ為二一体一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕依他性は分別性として、云何に顕現するのか、その自体が無いのにどうして知るのか。（一）名前より以前には知覚は無いから、その自体と一致しない。（二）名前が多数あることから、〔物にも〕多体があるとの矛盾がある。（三）名前が決定的でないから、混合体であるとの矛盾があるためである。

〔釈論〕依他性は分別性として、その如く顕現するけれども、その〔分別性の〕自体では無いことを云何に了知するかというと、それを説明して「名前より以前に知覚は無いことからその自体において矛盾するが故に」と説かれる。即ち、若し依他と分別との両性が同一の性であるならば名前を伴わないで知覚の対象に対して生起するであろう。而して、譬えば、瓶という名前が無いならば瓶の境（事物）に対して瓶の知覚が起きないであろう。若し、また瓶という名前と瓶とが同一の性質（相、mtham ñid）であるならば、そこに〔瓶の知覚が〕起るであろうけれども、〔何となれば、瓶と名前とは〕同一の性質でないから、それは名前と境がそれ自体（一体）であることは矛盾する。ここにおいて名前は依他〔性〕であり、境は分別〔性〕であると説かれる。即ち、何となれば、名前は依他の勢力により一境においてまた多種の名前を分別するからである。即ち、若し名前と境が全く同一の性質であるならば、そこには名前の如く境も多数となろう。若し、その如くであれば境もまた多くの実体を成ずることから一境が多種性であるというとはこの如く矛盾である。なおまた、それらの自性が一〔性〕であるならば、第二の矛盾であり、ここにまた過失を起す。而して、〔何となれば〕ゴ（go）の言葉の意味する対象が十種に働くことが見られるから名前においては決定しないものであって、それ故に若し名前と境とが同一性であると主張するならば、その境は二つの自体を有するものとなるから矛盾を成ずる。是の如くに主張すれば第三の矛盾を成ずる。何となれば薫習等の相を有する名前の諸々の対象が同一のものとなろうからである。

これは分別性と依他性とは同一体でないことについて三証明を説いて明らかにしたものである。この三証の説明は

四訳ともほとんど一致しているので笈多訳と玄奘訳の引用は省略した。分別性は似法として顕現するが、その似法は依他性を所依として離れないことから分別性と依他性は同体であるというべきなのに、なぜ同体でないかとの問を出してその答えとして三証明が説かれる。初めに両性の矛盾を定義して、依他性は分別性に由って顕現する似法であるが分別性と同体でないことをどのようにして知り得るか。これは分別性の顕現する似法であるが、この似法は依他性を離れないものであるべきである。それをどうして依他性と分別性は同体ではないと説くかという疑問が生ずる。これに関して『摂大乗論』では、(一) まだ名前が付いていない事物に対してはそれに関する知識が生じないことから、法体(事物・対象)と名前とは同一という意義は矛盾を生ずる。(二) 一つの事物(対象)に対して幾つもの名前がある場合があるが、事物は一つなのに名前が多数あれば名前と事物の数とは同一とならないという意義で矛盾する。(三) 事物に対する名前はいつも定った数だけあるというものではなく不定であって幾種でもあるものであるから、事物と名前とは同一という意義は矛盾する。

それを『世親釈』は瓶の譬喩によって説明する。その第一の証明には、瓶の名前を離れて瓶の境(形象)を瓶そのものとして知ることはできないものであるように、若し瓶の境と瓶の名前とが同体(一体)であるならばそこから瓶という智が生じなくなるから名と境と同相でないものである。故に、若し名と境が同体であると執着するのは過失である。この場合、瓶の名前は依他性を現わし、瓶の境(義)即ち実際に物体として我々の眼前に有る瓶そのものは分別性を現わすものとしている。何ぜならば、依他性は名前に由って分別せられるためであると説いている。故に、瓶の名前を離れて物体としてのイメージが生じないようにこの二つは相互に関係はするけれども全く同体のものではないと証明するのである。第二の証明には、名前と言うのは一つの事物に対して幾種もある場合がある。故に、若し名前とそれによって現わされる事物(形像)とが同体であるならば一物に対してすでに多くの名前があることになり形像も多くなければならなくなる。若し、これが認められることになると一境(義)に多体(多くの境)が有ることに

なる。一物（義）に多体があるということは実際には有りえないことである。故に依他性と分別性とが同体でないと説明する。第三の証明には、名前は不決定のものであるから、物体が相互に関係すると説くのも過失である。なぜなら、一瞿声（goḥi sgra don, 牛の声の義）を九義（チベット訳は十義）に変化すると名付くるように、若しその瞿声と九義が一体であるならば一名に九義（九形象）があることになり、依他性と分別性とは矛盾する。一瞿声に対して付けた名前による諸義は相貌として不同であって一体であると許めることから相違法が一処に成ずることになる。以上の三証明によって依他性と分別性とは同体でないことを証明している。

次に、真実性の特質として、真実性の二種について見よう。(50)

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。真実性亦有二種。一自性成就。

釈曰。謂有垢真如。

論曰。二清浄成就。

釈曰。謂無垢真如。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid kyaṅ rnam pa gñis te | raṅ bshin gyis yoṅs su grub pa daṅ | rnam par dag par(51) yoṅs su grub paḥo ||

〔釈論〕raṅ bshin gyis yoṅs su grub pa daṅ | rnam par dag pa yoṅs su grub pa shes bya ba de la | raṅ bshin gyis yoṅs su grub pa ni dri ma daṅ bcas paḥi de bshin ñid do | rnam par dag pas yoṅs su

grub pa ni dri ma med paḥi de bshin ñid do |

〔論〕真実性もまた二種がある。（一）自性による真実と、（二）清浄による真実とである。

〔釈論〕「自性による真実と清浄による真実とである」とのその中で「自性による真実」とは有垢真如であり、「清浄による真実」とは無垢真如である。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。………成就性亦二種。本性成就故、是名㆓成就性㆒。

釈曰。………自性成就者、謂有垢真如。清浄成就者、謂無垢真如。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。………円成実性亦有㆓二種㆒。一者自性円成実故、二者清浄円成実故、由㆑此故成㆓円成実性㆒。

釈曰。………自性円成実故者、謂㆓有垢真如㆒。清浄円成実故者、謂㆓無垢真如㆒。

ここでは真実性を前述の依他性・分別性と同じく、二種に分けて説く。一に自性成就を有垢真如と解釈し、二に清浄成就を無垢真如と解釈する。この『摂大乗論』のチベット訳では、デルゲ版は真諦訳と一致し、北京版・ナルタン版は笈多訳・玄奘訳と一致するという現象がある。

真実性には二種の清浄が説かれ、それを二種の真如によって説明する。その清浄に関して、四種清浄法が説かれるところから、それに関して考えて見よう。[52]

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。四種清浄法者、一此法本来自性清浄謂如如、空、実際、無相、真実法界。

釈曰。由ニ是法自性本来清浄一、此清浄名ニ如如一。於ニ一切衆生一平等有。以ニ是通相一故、由ニ此法是有一故、説ニ一切法一名ニ如来蔵一。

論曰。二無垢清浄謂此法出ニ離一切客塵障垢一。

釈曰。是如来蔵離ニ惑智両障一。由ニ此永清浄一故、諸仏如来得ニ顕現一。

論曰。三至得道清浄、謂一切助道法、及諸波羅蜜等。

釈曰。為レ得ニ清浄一菩薩行道。此道能得ニ清浄一故、亦名ニ清浄道一。即般若波羅蜜及念処等諸助道法。

論曰。四道生境界清浄、謂正説大乗法。

釈曰。道及助道法生所縁境界、謂修多羅等十二部正説。是清浄資糧故、亦名ニ清浄一。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕rnam par byaṅ baḥi chos rnam pa bshi la |

（1）raṅ bshin gyis rnam par byaṅ ba ni ḥdi lta ste | de bshin ñid daṅ | stoṅ pa ñid daṅ | yaṅ dag paḥi mthaḥ daṅ | mtshan ma med pa daṅ | don dam pa ste | chos kyi dbyiṅs kyaṅ de yin no ||

（2）dri ma med par rnam par byaṅ ba ni ḥdi lta ste | de ñid sgrib pa thams cad daṅ mi ldan paḥo ||

（3）de thob paḥi lam rnam par byaṅ ba ni ḥdi lta ste | byaṅ chub kyi phyogs daṅ mthun paḥi chos thams cad daṅ | pha ro | tu phyin pa la sogs paḥo ||

（4）de bskyed paḥi phyir dmigs pa rnam par byaṅ ba ni ḥdi lta ste | theg pa chen poḥi dam paḥi chos bstan pa ste |

〔釈論〕（1）raṅ bshin gyis rnam par byaṅ ba shes bya ba ni ṅo bo ñid kyis rnam par byaṅ baḥi ṅo bo ñid de | de yaṅ de bshin ñid du yod pa yin na sems can thams cad la spyiḥi mtshan ñid kyis de ni yod pa ñid kyi phyir chos thams cad ni de bshin gśegs paḥi sñin po can shes gsuṅs so ||

（2）dri ma med pas rnam par byaṅ ba shes bya ba ni de bshin ñid de ñid non moṅs pa daṅ śes byaḥi sgrib pa shes bya ba dri ma daṅ bral bar gyur paḥi phyir gaṅ rnam par dag baḥi de bshin ñid kyis rab tu phye baḥi saṅs rgyas ñid do ||

（3）de hthob paḥi lam rnam par byaṅ ba shes bya ba ni de ḥthob paḥi lam gaṅ yin pa de yaṅ rnam par byaṅ ba ste | de yaṅ byaṅ chub kyi phyogs dran ba ñe bar gshag pa la sogs pa daṅ | pha rol tu phyin pa drug la sogs paḥo ||

（4）de skyed pa ñid kyi dmigs pa rnam par byaṅ ba shes bya ba ni byaṅ chub kyi phyogs kyi chos de rnam mṅon par rtogs pa skyed pa yaṅ yin la | dmigs pa yaṅ yin pas skyed pa ñid kyi dmigs paḥo ||

de rnam par byan ba yan yin pas de skyed pa nid kyi dmigs

pa rnam par byan ba shes byaho ||

〔論〕四種の清浄なる法とは、（一）自性による清浄であるとは即ち真如と空性と実際と無相と勝義とであり、それはまた法界である。（二）離垢なる清浄であるとは即ちそれ自体が一切の障を遠離したものである。（三）それ（真如・空性・実際・無相等）を得る道が清浄であるとは即ち一切の菩提分法と波羅蜜などである。（四）そ

れ〔真如等〕を生ぜしめるところの所縁が清浄であるとは即ち大乗の正法の教えである。〔釈論〕（一）「自性による清浄である」とは、自性は清浄の自性であり、それはまた、真如として実有であるから、一切の有情に共相として、それが有る故に、一切諸法は如来蔵を有すると説かれる。（二）「離垢なる清浄である」とは、その真如は煩悩・所知〔両〕障といわれる垢を遠離するが故に、清浄の真如による顕現が仏そのもの（仏性）である。（三）「それ〔真如等〕を得る道が清浄である」とは、それ〔真如等〕を得る道がある。それはまた、清浄であり、それはまた、念住等の菩提分〔法〕と六波羅蜜等である。（四）「それ〔真如等〕を生ぜしめるところの所縁が清浄である」とは、それら〔真如等〕の現証する菩提分法を生ずることでもあり、また所縁があるとはただ生ずる所縁である。それが清浄であるから、それが生ずることの所縁は清浄と説かれる。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

論曰。………云何応レ知二成就性一。若説二四種清浄法一応レ知。四種清浄法者、一本性清浄。所レ謂真如、空、実際、無相、第一義、法界等。二離垢清浄。謂即是離二一切障垢一。三至得道清浄。謂一切菩提分法、波羅蜜等。四道生境界清浄。謂所レ説二大乗正法一此是清浄因故。……

釈曰。本性清浄者是自体清浄。此自体即是真如、一切衆生皆有。以二平等相一故、由レ有レ此故説二一切法一為二如来蔵一。離垢清浄者、即此真如離二煩悩障智障垢一已。由二此真如清浄一故得レ名レ為レ仏。至得道清浄者、得二彼之道一亦是清浄。即是菩提分。念処等波羅蜜故。道生境界清浄者、是諸菩提分法勝二得生縁一。此生縁亦是清浄故説二道生境界清浄一。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

論曰。……二云何応レ知二円成実自性一。応レ知宣二説四清浄法一。何等名為二四清浄法一。一者自性清浄。謂真如、空、実際、無相、勝義、法界。二者離垢清浄。謂即此離二一切障垢一。三者得レ此道清浄。謂一切菩提分法、波羅蜜多等。四者生レ此境清浄。謂諸大乗妙正法教。

釈曰。自性清浄者、謂二此自性本来清浄一。即是真如自性、実有一切有情平等共相。由レ有レ此故説三一切法有二如来蔵一。離垢清浄者、即此真如遠二離煩悩所知障垢一。即由二如レ是清浄真如一顕二成諸仏一。得レ此道清浄者、謂下能得二此真如一聖道即是清浄上。謂念住等菩提分法、及以二一切波羅蜜多一。生レ此境清浄者、生二此能証菩提分法一所縁境界。生レ此境界即是清浄故、名二生レ此境清浄一。

この四種の清浄法について『摂大乗論』には自性清浄と無垢清浄は説いているが、そこにはまだ如来蔵を説いていない。しかし、すべての『世親釈』には一に自性清浄を如来蔵であると明確にしている。この如来蔵は「一切衆生に於いて平等に有り」と説かれることから、一切衆生悉有仏性を説くものである。二に無垢清浄とは煩悩所知両障の垢を遠離したものであると説いて、それは清浄なる真如であって、それはまた仏性であると説いている。真諦訳だけは如来蔵は惑智両障を離れたものであると説いて、この清浄なる真如は如来蔵であると説いている。しかし、無垢清浄は他訳には如来蔵と説かないで仏性（出纏の法身）と説いているだけである。この自性清浄と無垢清浄の差別について、真諦は『世親釈』巻第十三、釈学果寂滅勝相品第九において、依他性の中に生死である不浄品の分別性と涅槃である浄品の真実性があることを説いて、さらに転依も依他性に属するものであると説いて「依他性は道未だ起らざる時は見諦等の惑は能く諸業を起し、悪道の報を感ずるが如きを不浄品と名く。道起りて已後は、此の如きの不浄品は

滅して更に生せず、故に永く本性を改むと言う。……道未だ起らざる時には、戒等の浄品は未だ成立せず、但だ本性清浄有るのみ。道起るに由るが故に、五分法身及び無垢清浄と相応す。此の如く相応し乃至、仏を得て変異有ること無し、故に永く本性を成ずと言う[53]」と説いていることから、その相違を知ることができる。この自性清浄と無垢清浄は理論的方面のものであるのに対して、三の至得清浄と四の道生境界清浄とはその説明より明白なように実践的方面を具体的に説いたものである。この真実性における四種清浄は般若波羅蜜による清浄道や、修多羅等十二部正説と大乗法などの清浄道より如来蔵思想への仏教の思想の流れを唯識説の中に採用した如くである。さらに、この四種清浄は玄奘訳やチベット訳より真如として説かれていることから、これは真実性における真如の随縁を説く如くに受け取られるのである。

更に、真諦訳に留意すると、無垢清浄は如来蔵であり、それは惑智の両障を出離したものであると解説する。この如来蔵は煩悩障と所知障を転じて得られる転依の意味に相当し、それは『決定蔵論』において阿摩羅識と説かれたものに当ると考えられる。

七、金蔵土の譬喩

次に、二分依他性説を説き、それを金蔵土の譬喩に依って説明する箇所を見よう。この箇所は三漢訳がよく一致するので、真諦訳とチベット訳をあげよう[54]。

真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。阿毘達摩修多羅中仏世尊説㆘法有㆓三種㆒、一染汚分、二清浄分、三染汚清浄分㆖。依㆓何義㆒説㆓此三分㆒。於㆓依他性中㆒分別性為㆓染汚分㆒、真実性為㆓清浄分㆒、依他性為㆓染汚清浄分㆒。依㆓如㆑此義㆒故説㆓三分㆒。於㆓此義中㆒以㆑何為㆑譬。以㆓金蔵土㆒為㆑譬。譬如㆘於㆓金蔵土中㆒、見㆗有㆓三法㆒。一地界、二金、三土。於㆓地界中㆒

土非レ有、而顕現、金実有不二顕現一。此土若以レ火焼錬、土則不レ現、金相自現。此地界土顕現時由二虚妄相一顕現、金顕現時、由二真実相一顕現。是故地界有二二分一。

如レ此本識未下為二無分別智火一所中焼錬上時、此識由二虚妄分別性一顕現、不下由二真実性一顕現上、若為二無分別智火一所二焼錬一時、此識由二成就真実性一顕現、不下由二虚妄分別性一顕現上。是故虚妄分別性識即依他性有二二分一、譬如二金蔵土中所レ有地界一。

釈曰。阿毘達磨修多羅中、説下分別性以二煩悩一為レ性、真実性以二清浄品一為レ性、依他性由レ具二両分一、以二二性一為上レ性、故説下法有二三種一、一煩悩為レ分、二清浄為レ分、三二法為上レ分。依二此義一故作二此説一。如来為レ顕二此義一故、説二金蔵土譬一。金為レ蔵者、地界。是金種子故説名二金蔵土一。以二堅触一為二地界一、以二所造色一為レ土、謂二色塵等一。此三可二了別一。此地界先由二土相一顕現、後由二金相一顕現。何以故、此地界若為二火所一レ錬、金相則顕。是故於二地界一実有レ金、此義可レ信。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

〔論〕 | chos mṅon paḥi mdo las chos ni gsum ste | kun ñas ñon moṅs pa 〔ḥi char gtogs pa〕 daṅ | rnam par byaṅ ba 〔ḥi char gtogs pa〕 daṅ | de gñi gaḥi char gtogs paḥo shes bcom ldan ḥdas kyis gaṅ gsuṅs pa ci las dgoṅs te gsuṅs śe na | gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid la kun tu brtags paḥi ṅo bo ñid yod pa ni kun nas ñon moṅs paḥi char gtogs paḥo |

| yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid yod pa ni rnam par byaṅ baḥi 〔P.226〕 char gtogs paḥo || gshan gyi dbaṅ de ñid ni de gñi gaḥi char gtogs pa ste | ḥdi la dgoṅs nas bkaḥ stsal to |

| don ḥdi la dpe ci yod ce na | dpe ni sa khoṅ na gser yod pa ste | dper na sa khoṅ na gser yod pa

la ni saḥi 〔D.20a〕 khams daṅ sa daṅ gser daṅ gsum dmigs so ‖ de la saḥi khams la ni med paḥi sa dmigs la | yod paḥi gser ni mi dmigs te | ḥdi ltar mes reg na sa ni mi snaṅ la gser ni snaṅ ṅo | saḥi khams ni sar snaṅ ba la logs par snaṅ ṅo ‖ gser du snaṅ ba na de bshin du snaṅ ṅo ‖ de bas na saḥi khams ni gñi gahi char gtogs paḥo |

| de bshin du rnam par rig pa la rnam par mi rtog paḥi ye śes kyi mes ma reg pa na | rnam par rig pa de yaṅ dag pa ma yiṅ pa kun brtags paḥi ṅo bo ñid du snaṅ gi ‖ yaṅ dag pa yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid du ni mi snaṅ la | rnam par śes pa la rnam par mi rtog paḥi ye śes kyi mes reg pa na | rnam par rig pa de yaṅ dag pa yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid du snaṅ gi | log par kun tu brtags paḥi ṅo bo ñid du mi snaṅ ṅo ‖ de lta bas na yaṅ dag pa ma yin pa kun tu rtog paḥi rnam par rig pa gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid de ni gñi gaḥi char gtogs pa yin te | sa khoṅ na gser yod pa la saḥi khams bshin no |

〔釈論〕 de bshin du kun tu brtags paḥi ṅo bo ñid ni kun nas ñon moṅs pa ñid do ‖ yoṅs su grub paḥi ṅo bo ñid ni rnam par byaṅ ba ñid do ‖ gshan gyi dbaṅ ni de dag gñi gaḥi bdag ñid yin pa ñid de | de la dgoṅs nas chos mṅon paḥi mdo las chos ni gsum ste | kun nas ñon moṅs paḥi char gtogs pa daṅ | rnam par byaṅ baḥi char gtogs pa daṅ | de gñi gaḥi char gtogs paḥo shes bya ba bstan pa yin no ‖ de yaṅ gser gyi sñiṅ po can gyi saḥi dpes bstan te | de las khaṅ na gser yod pa shes bya ba ni gser gyi 〔N.167b〕 sa bon no ‖ saḥi khams ni sra ba ñid do ‖ sa ni ñe bar rten paḥi gzugs saḥi kha dog gaṅ yin pa ste | de la gsum po de dag ñe bar dmigs pa yin no ‖ 〔P.183b〕 gser ni sa ñid du snaṅ baḥo ‖ deḥi gser ñid du śes pa ni phyis ḥbyuṅ bar ḥgyur te | gaṅ gi tsḥe me daṅ ḥphel bar gyur ba

na | gser ñid du dmigs par hgyur ba ste | des na de yod pa ñid du grub par hgyur ro ||

〔論〕アビダルマ経において、法は三種にして、（一）染汚分と（二）清浄分と（三）その二種（染汚・清浄分）があるとは、世尊はどのように好説されたか、またどのような考えにより説かれたのか。（一）依他性の中に分別性があるときは染汚分である。（二）〔依他性の中に〕真実性があるときは清浄分である。（三）依他そのものはその二種分（染汚・清浄分）である。それについての考えが説かれる。

その意味に対する譬えはどのように考えられるか。譬えば土中に金が含まれている。譬えば土に含まれる金が有るときに地界（pṛthivi-dhātu）と地（pṛthivi）と金（kāñcana）との三種を得る。その中で、地界において非有なる地を得ているときに有なる金が得られない。若し、火によって焼かれるとき、地が顕現しないで、金が顕現する。地界が地を顕現しているのは虚妄としての顕現である。金を顕現しているのは真実の顕現である。それ故に、地界は二種に属する。

それについて識（rnam par rig pa, vijñapti, 本識）が無分別智の火によって焼かれないとき、その識（vijñapti）は非有の分別性として顕現するけれども、真実性は顕現しない、他方、識（rnam par śes pa, vijñāna）が無分別智の火によって焼かれるとき、その識（vijñapti）は真実の真実性として顕現するけれども虚妄なる分別性として顕現しない。それ故に、その非有の分別の識（vijñapti）なる依他性は二種分（染汚・清浄分）であり、地界に含まれる金が有る中において地界のようである。

〔釈論〕是の如く分別性は染汚分である。真実性は清浄分である。依他〔性〕はそれら両分の自性である。而して、その中に密意によりアビダルマ経には法に三種が説かれる。すなわち〔一には〕染汚分、〔二には〕清浄分、〔三には〕その二種の分が説かれる。それはまた金を蔵する土の譬喩によって説かれる。ここで中に、金が有ると説くのは金の種子である。地界とは堅硬性である。土とは和合（所造）の色（rūpa, 形）で土の色（varṇa）

である。而して、その中にそれらの三種が認められる。金は土においてのみ顕現する。それにおいて金の本質として〔顕現する〕とは後に生ずるということである。而して、若し火によって分離した時には、いつでも金の本質として顕われ、それによってそれ（金相）が有ることが証明される。

この箇所は二分依他性説を説くところであり、それを証明するのに金蔵土の譬喩を引用している。二分依他性について阿毘摩麿経の説として一切諸法に一染汚分、二清浄分、三染汚清浄分の三種があることを説いている。その染汚分とは依他性における分別性を意味し、清浄分とは依他性における真実性を意味し、染汚清浄分とは依他性自体を意味する。そして、染汚分とは煩悩を性となし、清浄分とは清浄を性となすと説いている。いま、金蔵土の譬喩によって一切諸法を一地界、二金、三土に譬える。その地界において土は実有でないが顕現して土相を現わしていて、内含する金相は実有であるのにいまだ顕現していない。しかし、その土を火によって焼錬することにり土相は無くなり金相が顕現するものとなる。地界に譬えられるのは依他性である。一切の諸法は依他性である。その依他性における分別性が顕現している時、換言すれば依他性と依他性の中に分別性が顕現している時が土相である。それに対して依他性における分別性が無くなった時に金相が顕現する。これは依他性における清浄分であり真実性であるのに譬える。この譬喩は依他性の中に染汚清浄分が有ることを説く二分依他性によって説かれているものである。この一切の諸法が依他性であるとは一切の諸法は他の縁によって起る縁起性であることを説くものであり、それはここでは地界として譬えられたものである。

『世親釈』に注釈はないが『摂大乗論』にはさらにこれを識についても説明する。それによると本識すなわち阿黎耶識がいまだ無分別智の火に焼錬されない時にはその識は虚妄分別性の識であり、これに対して無分別智の火に焼錬された時にはその識は成就なる真実性の識であると説く。この故に虚妄分別性の識は依他性、そのものであって二分

を有するものであり、それは地界に譬えられると説いている。

この金蔵土の譬喩によって三性説を考えてみると地界に譬えられる依他性には依他性自体と依他性の中の分別性と依他性の中の真実性との三種が含有されていることになる。しかし、私たちの眼には地界と土相とは見ることができるが、金相は見ることができない。でも地界には金相が含まれている。故に、論理的には世間諦における三性説は成立する。なぜなら、世間はすべての法（諸法、存在）を含有するからである。しかし、真実性である金相には依他性としての地界も無いのであるから、それは出世間諦だけであって世間諦を含まないものであるかのように考えられる。それはこの譬喩の限界を意味するもので、三性説の基本的思考は世俗諦の中に勝義諦を見出すものであって、勝義諦が世俗諦から独立して存在するというものでなく、世間諦の中から出世間諦の悟りが生じ、それは出世間諦として再び世俗の中に生かされることであろう。私たち凡夫の眼には地界と土相しか見ることができないが、仏の眼すなわち仏の智慧によれば地界・土相中に金の種子（仏の種子）[55]が含有されていることが見えるということになろう。そのことは一切の衆生（地界・土相）の中に仏性（金相）が有ることを明らかにしたものであろう。

金蔵土の譬喩における金相について、既に第二章で論じたように、金相としての清浄分の真実性を浄識として九識に相当すると考えられている。

八、おわりに

以上、真諦訳『世親釈』の応知勝相品の三性説について、真諦が翻訳する中で明らかに付加増広したと考えられる部分について、彼の唯識説を見ようと考察を試みた次第である。その考察の方法として三漢訳本とチベット訳本とを比較対照したことから、論文全体として引用の部分が非常に多く煩瑣になり読み憎くなったことをお詫びする次第である。

注

（1）干潟竜祥「世親年代再考」（『宮本記念論文印度学仏教学論集』昭和二九年）三〇五―三二三頁。
桜部建「フラウワルナー氏の世親年代論について」（『印仏研』第一巻第一号昭和二七年）二〇二―二〇八頁
加藤純章「アビダルマ文献からみた世親年代について」（『高崎直道博士還暦記念論集　インド学仏教学論集』、春秋社、昭和六二年十月）、二一五―二三九頁。世親の年代を約三五〇―四三〇年とする。

（2）拙著『初期唯識思想研究』（大東出版社、昭和五六年）中、「真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品の増広部分について」（第一章）、「摂大乗論世親釈における真諦釈と笈多訳の関連について」（第二章）、「二部資料、序」五九―六二頁。参照。
拙論「世親造摂大乗論釈の漢訳形態について」（『印仏研』第三十三巻第二号）、七三―七八頁。

（3）（2）拙著の中の第一部第一章

（4）拙論「三性説における lakṣaṇa, svabhāva, niḥsvabhāva について」（『印仏研』第二十六巻第二号）九四八―九四五頁。本書第三章第一節参照。

（5）佐々木月樵編『摂大乗論』（昭和二九年）、二九頁、三五―三六頁。

（6）（4）同

（7）Gadjin M. Nagao, "*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*" p.38（以下長尾本）

（8）（2）拙著、六九―七二頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・$13a^{3}$―$13b^{1}$。

（9）宇井伯寿『摂大乗論研究』（昭和四一年、岩波書店）、三六〇―三六一頁。
深浦正文『唯識論解説』（昭和十一年、竜谷大学出版部）、一一〇―一一二頁、三四〇頁。
太田久紀『観心覚夢鈔』（昭和五六年、大蔵出版）、二四六頁。

（10）（2）拙著　六九―七二頁。

（11）（2）拙著　七五―七七頁。

（12）（2）拙著　七〇―七二頁。

（13）（A）（8）拙著　六八―六九頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・$13a^{3-4}$。（B）（8）拙著　一二九頁。（C）（8）拙著　七七―七九頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・$14a^{3-4}$。

(14) 長尾雅人「異門（paryāya）ということば」（『中観と唯識観』、岩波書店、一九七八年）四〇六－四一二頁。
(15) これは勝呂信静氏の変異・諸変異についての解説である。
(16) (15) 同。
(17) (2) 拙著 七〇－七三頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・13b$^{1-2}$。
(18) 宇井伯寿『摂大乗論研究』、一一一－一一六頁。
(19) 山口益編『漢蔵対照 弁中辺論』（鈴木学術財団、昭和四一年）、五頁。長尾本、一九頁。
(20) 山口益編『弁中辺論』、五－六頁。
(21) 山口益編『弁中辺論』、七頁。
(22) 長尾本、一九頁。
(23) 『三無性論』巻上（『印度哲学研究』六）、二〇九頁。大正蔵三一、八六七b。
(24) 山口益編『弁中辺論』四頁。長尾本一八頁。
宇井伯寿『印度哲学研究』六、三〇六頁。『摂大乗論研究』三八九頁。
(25) 山口益編『弁中辺論』、五－六頁。長尾本、一九頁。
(26) 普寂『摂大乗論釈略疏』巻二（『日本大蔵経』五〇）、二一二b。
(27) (2) 拙著 七二－七五頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・13b^{2}。
(28) (2) 拙著 七四—七五頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・13b$^{2-3}$。
(29) (14) 拙論。
(30) (1)『瑜伽論』巻第二五、大正蔵三十、四一九b。
(2) 同巻第三十、大正蔵三十、四五一c。
(3) 同巻第六四、大正蔵三十、六五五b。
(31) 山口益編『弁中辺論』、一八三頁。長尾本、四二頁。
(32) (1) 山口益訳註『中辺分別論釈疏』（鈴木学術財団、昭和四一年）、一八三－一八四頁。
(2) 同、二〇一－二〇三頁。

(33)　宇井伯寿『安慧護法　唯識三十頌釈論』(岩波書店、昭和二七年)、一六八頁。
宇井伯寿『印度哲学史』(岩波書店、昭和四十年)、四三四頁。

(34)　Erich Frauwallner "Landmarks in the History of Indian Logic" (Series Oriental Roma, 3, 1951) pp,136-7。

(35)　服部正明「ディグナーガ及びその周辺の年代」(『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』昭和三十六年)、八四－八六頁。

(36)　拙著『初期唯識思想研究』(昭和五六年)、一一二一－一一三頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版　16a⁴－16a⁵。

(37)　(2)拙著、一一三－一一五頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・16a⁵－16a⁷。

(38)　(2)拙著、一一五－一一七頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・16a⁷－16b¹。

(39)　真諦訳『摂大乗論世親釈』巻第十二、大正蔵三一、二四三c。

(40)　(2)拙著、一一八－一一九頁。

(41)　(2)拙著、一二七－一二九頁。

(42)　(2)拙著、第一章二二一－二二五頁、第二章四九－五〇頁。

(43)　長尾雅人「異門(paryāya)ということば」(『中観と唯識』岩波書店、一九七八年)、四〇六－四一二頁。

(44)　(2)拙著、八七－八八頁。

(45)　(1)『摂大乗論世親釈』釈応知入勝相品第三、大正蔵三一、一九八c－一九九a。

(46)　(2)拙著、一三〇－一三二頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・17a²－17a³。
笈多訳の釈曰の染浄体不二成就」とあるを論曰の釈文と他訳とを参考にして染浄性とした。

(47)　拙論「真諦の阿摩羅識説について」(『鈴木学術財団研究年報』8、昭和四七年)四六－五六頁。本書第二章第一節参照。

(48)　(2)拙著、一三一－一三三頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・17a³。

(49)　(2)拙著、一五五－一五七頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・18b²－18b³。

(50)　(2)拙著、一三〇－一三三頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・17a²－17a⁴。

(51)　北京版、19a²、ナルタン版 18b⁴ に par yoṅs su grub pa ñid kyi yon とある。デルゲ版・17a⁴ はない。漢訳は真諦訳はデルゲ版と一致する。笈多訳と玄奘訳は北京版と一致する。

(52)　(1)拙著、一六二－一六三頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・19a²－19a⁴。

(53)『摂大乗論世親釈』(『国訳一切経』瑜伽部9、大東出版社)、三六一頁。

(54)(1)拙著、一七五－一七七頁。チベット訳『摂大乗論』デルゲ版・$19b^{5}-20a^{4}$。
長尾雅人「三性説とその譬喩」(『中観と唯識』、岩波書店、一九七八年)、二一〇－二一五頁。

(55)『法華玄義』、『授決集』、『冠導二百題』などに、この金相を浄識と見做し、それは真諦の説く第九阿摩羅識の論拠の一つにあげている。拙論「摂大乗論と九識説について」(『印仏研』二十一－二)三〇二頁参照。本書第二章第一節四参照。

第三節　『摂大乗論世親釈』における変異の意味と三性説

一、はじめに

真諦の訳出による『世親釈』には訳者の唯識学説が含まれていることについてはすでに論じられているところである。(1) この節では、達磨笈多訳・玄奘訳・チベット訳には見出せないが、真諦訳だけに見られる変異の訳語について、釈応知勝相品（所知相章）を中心に考察する次第である。なお、変異の訳語は所知相以外の章にも見出せるので、それについても少し考察するものである。

二、釈依止勝相品等における変異の訳語

（a）三性説を説く釈応知勝相品（所知相章）以外で変異の訳語があるのは、初めは阿黎耶識を説く釈依止勝相品（所知相章）においてである。それは欲界において生を受ける時、母胎内でカララ（kalala）として凝結する識を説く箇所に次のように見られる。(2)

　真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。於二母胎中一、二種意識一時倶起、無二此義一故。已変異意識。不レ可三成立為二意識一……若此意識已変異、是時意識成二柯羅邏一。

釈曰。……前略……

初受レ生識已変異為二柯羅邏一。凡有二三義一。不レ可レ立三初受レ生識為二意識一。……若已受生意識与二赤白一和合、変二

前識㆑作㆓後識㆒、後識異㆓前識㆒。由㆑成㆓柯羅邏㆒故変異。

チベット訳『摂大乗論』及び『世親釈』

論曰。その凝結した意識（和合意識、yid kyi rnam par śes pa brgyal ba, saṃmūrcchita-mano-vijñāna）は意識そのものとは理解できない。………若しその意識が凝結しているならば、その凝結した意識が一切の種子である。

釈曰。その「凝結（和合）」とは意識は精液と血（赤白）と倶に成ると安楽が一つに成る（安危同一）のことであり、その和合する意識を所依として余の意識が生ずる（ḥjug pa, paravṛtti）。

真諦訳の変異意識は、笈多訳は和合意識、玄奘訳は和合識と訳出されている。変異意識は yid kyi rnam par śes pa brgyal ba (saṃmūrcchita-mano-vijñāna) で、変異は brgyal ba であり、saṃmūrcchita である。和合の訳語の方が妥当のように考えられる。引用した『摂大乗論』に対する真諦訳の注釈はチベット訳と笈多訳と玄奘訳には無いことから、真諦の付加注釈と考えられる。それで注釈部分の変異に対して具体的に相応するチベット訳語を見出せないことになるが、これは当然、brgyal ba (saṃmūrcchita) と考えられる。

変異とは「受生意識が前識が変じて後識を作し、後識は前識と異なる」と注釈されている。この変異に対する説明は、真諦の変異の訳語に対する基本的な考え方であると考えられるが、ここでは明らかに saṃmūrcchita の説明と考えられる。この言語には白と赤が一つに溶け合うという意味があることから、真諦訳の変異意識より、笈多訳、玄奘訳の和合意識の方が理解しやすく妥当な訳語と考えられる。

(b) 次に釈応知入勝相品第三之二（入所知相章）に説かれる変異について見よう。それは、『大乗荘厳経論』からの引用の五偈の中の無二真法界の注釈に見られる[3]。

真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知入勝相品

論曰。得㆑住㆓無二真法界㆒。

釈曰。菩薩若見㆓二皆非有㆒、則得㆑住㆓真法界㆒。真法界者、無塵無識故言㆓無二㆒、離㆓顛倒及変異㆒故名㆑真。是諸法第一性故名㆓法界㆒。

チベット訳『摂大乗論世親釈』

釈曰。それを有しない法界（chos kyi dbyiṅs, dharma-dhātu）に住するとはその対象（don, artha, 塵、義）と心（sems, citta）を離れるという二句である。

笈多訳と玄奘訳とはチベット訳と一致する。この三訳の注釈には真諦訳に注釈のある真法界の説明はない。それ故に、離顛倒と離変異の原語を考えることは難しい。

離顛倒と離変異について、釈応知勝相之二（所知相章）に説かれる四種清浄（①本来自性清浄、②無垢清浄、③至得道清浄、④道生境界清浄）の注釈の中に見出すことができる。四種清浄をそれぞれの注釈の後に、四種清浄をまとめて次のように解説している[4]。

真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品

釈曰。第一第二清浄、由㆓無変異㆒故成㆓真実㆒。第三第四由㆓無顛倒㆒故成㆓真実㆒。

チベット訳『摂大乗論世親釈』

釈曰。その中で、初めの二種〔の清浄〕は無変異（mi ḥgyur ba, avikāra）による真実性の真実（yoṅs su grub pa ñid kyi yoṅs su grub pa, pariniṣpannatva-pariniṣpanna）である。後〔の二種の清浄〕は無顛倒（phyin ci ma log pa, aviparīta）による〔真実性の〕真実である。

この注釈によれば、無変異は avikāra（mi ḥgyur ba）であり、無顛倒は aviparīta（phyin ci ma log pa）であることがわかる。また、釈依止勝相衆名品之二にも変異の訳語が見られる。[5]

真諦訳『摂大論世親釈』釈依止勝相品

論曰。若人有二欲等行一、有二欲等習気一。是心与二欲等一同生同滅。彼数数生、為二心変異生因一。

笈多訳『摂大乗論世親釈』応知依止勝相勝語

論曰。又如二欲等行熏習一。欲等与レ心同生同滅。已後為二欲等生因一。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』所知依分

論曰。又如レ所二立貪等行一者、貪等熏習依二彼貪等倶生倶滅一。此心帯二彼生因一而生。

真諦訳の心変異の変異に当る語は他の二訳にないように、チベット訳にも、この変異に相当する言語は見当たらないところから真諦の意訳と考えられる。

これによって、真諦訳の変異の訳語はチベット訳からもとの原語をたずねると、凝結（和合）を意味する sammūrcchita（brgyal ba）と変化を意味する vikāra（ḥgyur ba）があったが、それからは次に考察するような学説は

生じてこないものである。なお、心変異のように原語を求めることのできない場合もある。

三、釈応知勝相品における変異説

㈠　変異の原語と一識説

この章に訳出される変異の訳語は真諦が訳出の際に付加した注釈部分にあり、それは彼の唯識学説の一端を解説したものと考えられる。そこでまず（一）変異なる訳語はサンスクリットではいかなる原語が想定されるか、それは（二）どのような学説を含んでいるものかなど考察してみよう。その原語を考えるにあたり、その訳語のある箇所を上げることにしよう。(6)

（a）真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品

論曰。依他性相、本識為二種子一、虚妄分別所レ摂諸識差別。

釈曰。由三本識能変異作二十一識一、本識即是十一識種子。

チベット訳『摂大乗論』

gaṅ kun gshi rnam par śes paḥi sa bon can 〔de〕 yaṅ dag pa ma yin pa kun rtag pas bsdus paḥi rnam par rig paḥo |

〔依他起相とは〕アーラヤ識の種子であるところの、彼の虚妄分別の中に包摂せられている表識（vijñapti）のことである。

（b）真諦訳『摂大乗論世親釈』

論曰。唯有レ二、謂相及見識所レ摂故。

釈曰。若能通二達世等六識、一分成レ相、一分成レ見、名レ入二唯二一。此義云何。諸識中随一識、一分変異成二色等相一、一分変異成レ見故、名二唯二一。……是一眼識、如二所応一成、一分能起二種種相一、一分能取二種種相一。

笈多訳『摂大乗論世親釈』

釈曰。唯二者、成三立有二相及見一故、即此一識一分成レ相、第二分成レ見。此是眼等識二分故、成二立種種一者還即此一識、随所レ起二一分種種相一生、第二分為二能取一故。

玄奘訳『摂大乗論世親釈』

釈曰。由二二性一者、由下於一識安中立相見上、即此一識一分成レ相、第二成レ見。眼等諸識即於二二性一安二立種種一。謂一識上如二其所応一、一分変似二種種相一生、第二変似二種種能取一。

チベット訳『摂大乗論世親釈』

yaṅ rnam pa gñis ñid ni rgyu mtshan daṅ lta ba can gyi rnam śes pas rnam par bshag par ḥgyur ro || gal te rnam par rig pa tsam gcig po deḥi cha gcig ni rgyu mtshan yin la | gñis pa ni lta bar ḥgyur na | des na yaṅ mig gi rnam par śes pa la sogs pa rnams gñis ñid de | sna tshogs kyi ṅo bo ñid du rnam par bshag pas yaṅ rnam par rig pa tsam gcig po de ñid la ji ltar rigs pa cha gcig ni sna tshogs su ḥbyun bar ḥgyur la | gñis pas ni ḥdi ltar ḥdsin par byed do ||

また「ただ二種のみ」とは相（nimitta）と見（dṛṣṭi）との識（vijñāna）が安立する（rnam par bshag pa, vyavasthā）ことである（ḥgyur）。若し、ただ一表識（eka-vijñapti-mātra）であるならば、その一分が相である（yin）のに対して、第二〔分〕が見と成る（ḥgyur）ならば、それはまた眼識等は二性として、種種の自性を安立することがまた、ただ一表識のみである、その中において、一分が種種〔の相〕と成る（ḥbyuṅ bar ḥgyur, utpattavya）のに対して、第二〔分〕が即ち能取である。

（c）真諦訳『摂大乗論』

論曰。一識謂一本識。本識変異為二諸識一故言二識識一。

（a）は『摂大乗論』の三性説の中心である依他起相の定義である。真諦訳の注釈文中に変異の訳語があるが、この注釈文はチベット訳・笈多訳・玄奘訳にはないものである。本来、それは世親の注釈にはなかったもので、訳者真諦のものである。本識はチベット訳などからアーラヤ識であることが明らかとなる。

それは本識（＝一識・アーラヤ識）が変異して十一識（諸識）となるということを説いたものである。（c）は論の文で「一識（本識・阿黎耶識）が変異して諸識（八識・十一識）と為る」と説かれているが、この部分の真諦訳の『摂大乗論』の文章は真諦の増広付加部分のものであることはすでに論じたとおりである。(7) このことから（a）と（c）の引用からは変異のチベット訳語は見出すことができない。

これは一識が変異して諸識と成るという一識説のものであろう。真諦訳の『大乗唯識論』（『唯識二十論』の訳）と『俱舎論』を見ると、pariṇāma を変異と訳出している。『大乗唯識論』の第六偈の注釈に変異の訳語があるので、次にその箇所を真諦訳と玄奘訳とサンスクリット原本の順序にしたがって引用しよう。(8)

真諦訳『大乗唯識論』

何故不レ許三由レ識起レ業識有二変異一、而説三是四大有二此変異一。

玄奘訳『唯識二十論』

何縁不レ許下識由二業力一如レ是転変上、而執二大種一。

サンスクリット本『唯識二十論』

vijñānasyaiva tat karmabhis tathā pariṇāmaḥ kasmannêṣyate, kiṁ punar bhūtānikalpyante?

その〔地獄の衆生の〕諸業によって〔獄率等があることになると〕同じように、識の転変がなぜ認められないのか。どうして〔四〕大種だけが形成せられるのか。

このことから、真諦訳の変異と相応する原語として pariṇāma があることが理解される。それは玄奘訳では転変である。これによって、変異と転変は同じ原語であろうことがわかる。

(b) は識の二分説を説く箇所である。それは『成唯識論』の第一頌に説かれているところである。[9] 第一頌に vijñāna-pariṇāma が説かれ、それは「識所変」「識所転変」と訳されている。ここにおける「変」について「変謂識体転似二二分一。相・見倶依二自証一起故。」との解説がある。故に、変は pariṇāma の意味となる。この所での変異(真諦訳)・変(玄奘訳)はともに pariṇāma を想定してのものと考えられる。

さらにもう一ヶ所、真諦訳の注釈だけに説かれる変異について検討を試みよう。[10]

識所変異雖下有二内外一事相不上同、実唯一識。無レ有二塵等別体一故、皆以レ識為レ名。……略中……仏説二唯有レ識、

無ㇾ塵故。若爾此色是観行人所見。為二是何法一。如二経言一。此色相境界、識所二顕現一、実無二境界一、是識変異所作。先説二唯識一後説二境界識一。此二識有二何異一。欲ㇾ顕ㇾ有二両分一。前識是定体、後識是定境。此体及境、本是一識。一似二能分別一起、一似二所分別一起。

識が変異して、内相と外相に現れて同一のものではないように考えられるが、それは唯一識のものである。外相としての色相の境界（外六境）は識が顕現したもので、実際として境界があるのではなく、識の変異の所作である。その唯一識は能分別に似て起り、所分別に似て起ると説いている。識が転じて能分別と所分別となることは、『唯識三十頌』第十七頌に vijñāna-pariṇāma として世親によって説かれている。次にそれが真諦訳と玄奘訳とサンスクリット原本を引用しよう。[11]

真諦訳『転識論』

如ㇾ此識転不ㇾ離二両義一、一能分別、二所分別。
所分別既無、能分別亦無、無二境可一ㇾ取、識不ㇾ得ㇾ生、以二是義一故唯識義得ㇾ成。

玄奘訳『成唯識論』

是諸識転変　分別所分別　由ㇾ此彼皆無　故一切唯識

サンスクリット本『唯識三十頌』

vijñāna pariṇāmo yaṁ vikalpo yad vikalpyate |
tena tan nāsti tenêdaṁ sarvaṁ vijñaptimātrakam || (17)

この識の転変とは分別であり（能分別）、分別せられる（所分別）ものである。

それ（＝能分別）により、それ（＝所分別）があるのではない。それ故に、この一切はただ識のみがあるだけである。（第十七頌）

『転識論』は vijñāna-pariṇāma を転識と訳し、『成唯識論』は識転変と訳している。『転識論』は偈頌を長行のように訳しているが、その内容は先きに引用の『摂大乗論』の注釈と一致している。そのようなことから、識変異に相応するサンスクリットとして vijñāna-pariṇāma を考えてもあながちに不当とは考えられないように思うのである。

唯識思想上、識（vijñāna）について pariṇāma の観念を用いることは、世親にはじまることは、今日、大体認められているが、真諦訳の『摂大乗論世親釈』は世親のこのような思想を参照して、真諦が変異の訳語を付け加えたものであろう。一識が変異して諸識（八識・十一識）となるという、この思想は玄奘の伝えた護法の唯識学説にはなく、真諦の唯識学説であり、彼独自のものである。

(二) 変異の迷乱性

次に変異の迷乱性について考えてみることにしたい。[12]

真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品

論曰。依他性為ㇾ相、虚妄分別即得二顕現一。

釈曰。欲ㇾ顕二虚妄分別一、但以二依他性一為二体相一。乱識及乱識変異即是虚妄分別。分別即是乱識、虚妄即是乱識変異。虚妄分別若広説有二十一種識一、若略説有二四種識一。

チベット訳『摂大乗論世親釈』

釈曰。依他相（paratantra-lakṣaṇa）とは依他を自体として虚妄分別が顕現することである。

笈多訳・玄奘訳はチベット訳と一致する。故に、真諦訳の乱識及び乱識の変異についての注釈は真諦訳だけに見られる注釈である。この注釈の直前で、虚妄分別（abhūtaparikalpa）を虚妄と分別に区別して説明して、分別を因、虚妄を果と説いている。それで、因としての分別は乱識であり、果としての虚妄は乱識の変異であるという。これは変異に乱識の作用すなわち迷界を表象する作用の意味があると考えられる。変異が迷乱（bhranti, bhrama）と似たような意味に用いられているのであろう。さらに、変異が顚倒性を持つと考えられる箇所を引用しよう。(13)

真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品

論曰。云何相続堅住、前後相似。由㆓顚倒等煩悩依止㆒故。

釈曰。此問、若是識変異所作、即応㆓乍起乍滅、改転不㆒㆑定。云何一色於㆓多時中㆒相続久住、前後一類無㆑有㆓改転㆒。故知応㆑有㆓別色㆒。顚倒是煩悩根本。由㆔識変異起㆓諸分別㆒、分別即是顚倒。顚倒故生㆓諸煩悩㆒依他性与㆓分別性㆒相応。即是顚倒。煩悩所依止処。由㆓顚倒煩悩㆒、令㆘依他性与㆓分別性㆒相応㆖。顚倒煩悩又是識変異所依止処。

チベット訳『摂大乗論世親釈』

「一類にして堅住に相続して起る」と説くその中で「一類（等しきこと）」（samatāna）とは相似のことである。「堅住」（dhruva）とは多時にわたって住することである。「顚倒等の雑染」（viparyāsādi saṁkleśa）とは煩悩と所知障と名づけられる因となるものである。「依処」（adhisthāna）とは因の自性（hetu-svabhāva）である。

ここでの真諦訳は、チベット訳と異なっていて、識変異について説かれている。チベット訳は笈多訳・玄奘訳と一

致するところから、本来のものと見られる。真諦はここで識変異について、「若し是れ識の変異の所作ならば、則ち乍ち起り乍ち滅して、改転して定らざるべし。………顚倒は是れ煩悩の根本なり。識が変異して諸の分別（諸の識）を起すに由るなり。分別は即是れ顚倒なり。………顚倒・煩悩はまた是れ識の変異の所依止の処なり」と注釈していることから、識の変異は顚倒と煩悩を含んだ変化であることが理解できる。ここで「識変異起二諸分別（諸識）一」と説かれる識変異は、真諦が『唯識三十頌』の第一頌、第十七頌、第十八頌における vijñāna-pariṇāma（識転変）の思想をふまえた注釈を行ったと考えられる。

㈢　変異と三性説

次に三性説と変異の関連はどうであるか。先きの引用にも「由二識変異一起二諸分別一、分別即是顚倒。顚倒故生二諸煩悩一依他性与二分別性一相応。」と説いているように識変異と三性説は深い関係にあることが説明されている。次に変異と三性説について考えてみよう。依他性と変異について次のように説かれる。(14)

真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品

釈曰。依他性有二両義一。若談下識体従二種子一生上、自属二依他性一、若談三変異為二色等相貌一、此属二分別性一。色等相貌離レ識無二別体一。今言三依他性為二分別因一、取二依他変異義一為二分別因一、不丙取下識体従二種子一生義上為乙分別因甲。

これは真諦訳にだけある注釈である。ここでは依他性の変異が説かれている。それは依他性に（一）識体と（二）識体の変異の両義があると説いて、訳者真諦の独自の説を明らかにしている。それによれば、若し識体が種子に従って生ずるならば、自ら依他性に属するものであり、それは分別の因とはならないと説く。これに対して、若し識体の変異が色等の相貌となるならば、それは分別性に属するものである。しかし、その色等の相貌は識体を離れて別体として有るのではない。依他性が分別の因となるというのはそれは依他性の変異（識体変異）を取るからであるとい

う。さらに依他性の変異についてみよう。これも真諦訳にだけある注釈である。(15)

依他性変異為二色等所分別塵一。此塵実不下如二所分別一是有上。約二依他性一明三塵無二所有一。約二依他性一明三塵無二所有一。即以二依他性一成二真実性一。為レ存レ有レ道故。不レ明二依他性是無為真実性一。

ここでも依他性の変異が色等の所分別の塵であると説かれる。この色等の所分別の塵（色等相貌）とは分別性である。それは塵（artha　境）が分別される（parikalpya）ように実有ではないと説かれる。依他性の変異は分別性となるが、真実性とはならない。このことは『摂大乗論』における依他起性の異門(16)（paryāya, 別義、別道理）説と、真諦訳『世親釈』に説くところの依他性の変異説は異なることを示している。

(四)　変異と時間

「変異とは前識が変じて後識を作し、後識は前識と異なる」と説かれているように、当然なことであるが、その基本的な理解は、あるものが変化して異なったあるものとなることの意味であるから、そこには時間差が生ずることになる。(17)

真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品

論曰。本識識、所余生起識、種種相貌故、復因二此相貌一生故。

釈曰。………所余即阿陀那識。生起即六識。変異為二七識一即是本識相貌。以下七識、熏二習本識一為二種子一、此種子復変二異本識一為中七識上、後七識即従二前相貌種子一生。

この部分はすでに考察したように、『摂大乗論』の部分も、『世親釈』の部分も、訳者真諦の増広付加したものと考えられる。(18)

本識識は笈多訳では阿梨耶識識体とあるところから、ālaya-vijñāna-vijñapti と考えられる。(18) 注釈によれば所余と

は阿陀那識（ādāna-vijñāna）であり、生起識とは前六識であるとされる。阿黎耶識の変異が七識になると説く、この七識とは、第七阿陀那識だけを意味するようにも考えられるが、注釈により、所余（第七識）の生起識（前六識）というように理解することができる。それ故に、本識が変異して七識となるとは、阿黎耶識が変異して第七阿陀那識を通じて前六識が顕現することであり、それは本識（ālaya-vijñāna）の相貌（vijñapti）といわれるものであると説明している。

それは本識の変異（vijñāna-pariṇāma）であると注釈されていることから、真諦訳にみられる変異は明らかに世親が説いた vijñāna-pariṇāma の注釈であると考えられる。

次に三法展転因果同時説に類似する説と見られる後半の文章を三行の頌のように配列してみると次のようになると考えられる。

以下七識、熏二習本識一為二種子一、（現行熏種子）
此種子復変二異本識一為中七識上、（種子生現行）
後七識即従二前相貌種子一生。（種子生種子）

この注釈をこのように、理解することが真諦の意にそうものかどうか疑問であるがいまはこのようにしておく。七識（＝現行）が本識を熏習して種子となり、その種子がこんどは本識の変異（vijñāna-pariṇāma）によって七識（現行）となる。そのことは後の七識（本識の変異種子）が前の相貌の種子（本識の熏習種子）より生じたことによるというのである。このことを上田義文氏は、ここに識の前後に亘る相違が成立する。この時間的な相違を変異（pariṇāma）という[19]と説明していることに当るものと思う。ここで真諦の説くものは、種子生現行、現行熏種子、三法展転因果同時を説くものと異なっている。この所で、真諦は前刹那の種子が変異（pariṇāma）して後刹那の七識（現行）が生ずるという種子生種子の因果異時を説いたものであるとされる。[20]

四、むすび

真諦訳の『摂大乗論世親釈』に見られる変異は大別して、（一）釈応知勝相品（所知相章）に見られるものと、（二）それ以外の章で見られるものとに分けられると考えられる。釈応知勝相品以外では、釈依止勝相品での変異意識（yid kyi rnam par śes pa brgyal ba, saṃmūrcchita-manovijñāna）や、釈応知入勝相品での無変異（mi hgyur ba, avikāra）などの変異、すなわち saṃmūrcchita と vikāra などに相当するものであった。

釈応知勝相品の真諦の増広付加の注釈部分に説かれている変異は、笈多訳・玄奘訳・チベット訳には見出せない訳語で真諦訳の特徴であり、それは真諦の唯識学説を説くものと考えられる。その変異について以下のことが理解されたと考える。（一）変異は、一識（本識・阿黎耶識）が変異して諸識（八識・十一識）となると説かれる一識説である。そこで識が変異して相見二分説を説くことから、変異は pariṇāma と考えられる。（二）識変異（本識変異）は『転識論』と『唯識三十頌』との比定から理解できるように vijñāna-pariṇāma が想定できる。（三）乱識の変異は顚倒・煩悩又是識変異といわれるように迷乱性を含んでいる。（四）三性説の中で説かれる依他性の変異は依他性と分別性との関係に限定されている。（五）変異には時間的前後としての継起の関係がある、などが理解できる。真諦の訳語である変異には以上のような意味が含まれているように考えられる。これらのことから、変異説は真諦が世親の『摂大乗論釈』を漢訳するにあたって、世親の『唯識三十頌』に説かれる vijñāna-pariṇāma の思想を自からの理解にもとづいて付加注釈したものではないかと考えられる。さらにこのことは『唯識三十頌』は『摂大乗論釈』より後の成立であることを示唆しているのではなかろうかと推測するものである。

注

（1）拙論「真諦訳『摂大乗論世親釈』釈応知勝相品の増広部分について」（拙書『初期唯識思想研究―世親造「摂大乗論釈」所知相章の漢蔵対象―』、昭和五七年）五―四三頁。本書第一章第二節。

（2）大正蔵三一、一六九ｃ―一七〇ａ。笈多訳、二七九ｃ。玄奘訳、三三二ａ。北京版『西蔵大蔵経』vol.112, 9b^5

（3）大正蔵三一、二二一ａ。笈多訳、即住無二法界、謂離心及義故。二九八ｃ。玄奘訳、等住無真法界者、謂平等住離義離心真実法界。三五四ａ。北京版 vol.112, 198a^6（デルゲ版 164a^5 が読みよい）。

（4）（1）拙著、一六五頁。

（5）大正蔵三一、真諦訳、一六二ｃ。笈多訳、二七六ｂ。玄奘訳、三二八ａ。

（6）（1）拙著、（a）六九頁。チベット訳・摂大乗論、北京版 vol.112, 14a^7
（b）九五―九六頁。（c）四九―五〇頁。

（7）（1）拙著、五―四三頁。

（8）佐々木・山口訳著『唯識二十論の対訳研究』（国書刊行会、昭和五二年）三八頁。
宇井伯寿『唯識二十論研究』（岩波書店、1979）二〇頁。大正蔵三一、真諦訳、七一ｂ、玄奘訳、七四ａ。
（a）『成唯識論』巻第一、大正蔵三一、一ａ―ｂ。

（10）（1）拙著、一一頁、七七―八一頁。

（11）宇井伯寿『印度哲学研究』第六（岩波書店。昭和四十年）四一五頁。
（8）Lévi p.35.

（12）（1）拙著　八頁、七一頁。

（13）（1）拙著　一四・一五頁、八六―八九頁。

（14）（1）拙著　二四頁、一二七頁。

（15）（1）拙著　二五頁、一二九頁。

（16）長尾雅人「異門（paryāya）ということば」（『中観と唯識』岩波書店、一九七八年）、四〇六―四一二頁。

（17）（1）拙著　二六頁、一二九―一三一頁。

(18) 拙論「真諦訳摂大乗論世親釈における真諦訳と笈多訳の関連について」((1)同じ)四九―五〇頁。本書第一章第三節一参照。

(19) 上田義文『摂大乗論講読』(春秋社、昭和五六年)、九一―九二頁。

(20) 勝呂信静「アーラヤ識説の形成―マナ識との関係を中心にして―」(『国訳一切経』三蔵集、第四輯、昭和五三年)一四一―一四二頁。

第四節　『転識論』における三性説

一、唯識倶泯

この『転識論』はすでに述べたように、世親の『唯識三十頌』の異訳である。そして、異訳であると同時に真諦の注釈書でもある。それは偈頌を散文に訳出するという特色を持っている。(1) この論書には真諦の非常に特徴のある三性説が説かれているが、それを『成唯識論』と『安慧釈唯識三十頌論』とで比較しながら以下に考察しようと思う。

『唯識三十頌』では三性説は第二十・二十一頌において、不一不異説は第二十二頌において、三無性説は第二十三・二十四・二十五頌において説かれている。しかし、この『転識論』は三性説について第二十・二十一頌に先がけて第十八・十九頌の注釈の中でも説かれるので、いまは偈頌の順序に従って考察しようと思う。まず第十七頌において「識が転ずる」(vijñāna-pariṇāma, 識転変) とは能分別 (vikalpa) と所分別と説いている。その能分別と所分別について、第十八頌の注釈の中に次のように説いている。(2)

起二種種分別等一者一一識中皆具二能所一。能分別即是識、所分別即是境。能即依他性、所即分別性、故云レ起二種種分別及所分別一也。

これによればすべての識の中に能分別と所分別があると説かれる。そして、その能分別は識であり、所分別は境であるという。さらにその能分別は依他性であり、所分別は分別性であると説いている。この分別性と依他性について、『転識論』は第十九頌の注釈において説明するが、それは第二十頌の説明に用いることにして、続けて第十八頌の注釈に説かれている。真実性について見ると次のように説かれている。(3)

問、遣レ境存識乃可レ稱二唯識義一、即境識倶遣何識可レ成。
答、立二唯識一乃一往遣レ境留レ心、卒終爲レ論遣レ境爲レ欲レ空レ心是其正意。是故境識倶泯、是其義成。此境識倶泯
即是實性、實性即是阿摩羅識亦可二卒終爲レ論是阿摩羅識也。

この問答において真諦は識有説に立つ唯識説を否定して自己の学説である境無識無なる唯識義を明確にしている。この問において「遣レ境存レ識乃可レ称二唯識義一」と説いて、「境のみを拾遣して識は存する」と説くのを唯識と称する学説があることを明らかにしている。この唯識義は『成唯識論』によって伝えられるような識有説を称える法相唯識を意味するものと考えられる。これに対して、真諦は識有説を否定して境識倶泯の唯識義を正意としている。その境識倶泯の唯識義はいかなる学説であるかが、この答えである。真諦によれば「遣レ境留レ心」「遣レ境存レ識」と説かれているが、それは間違いで正しい意味の唯識義とは「遣レ境爲レ欲レ空レ心是其正意」「境識倶泯」と説かれるものであると説いている。真諦による唯識の正意とは所分別の境を遣って、心（識）を留めておくものではなく、「境を遣って、更に心をも空ずべきものである」と説いている。真諦は一般の唯識説を境無識（心）有説と見做し、真諦自身の理解を境識倶泯説であると説いて区別している。そしてこの「遣レ境爲レ欲レ空レ心」と説かれる空心とは境識倶泯であり、真実性である。その真実性は第九阿摩羅識であると説いている。そうすると「遣レ境存レ識」「遣レ境留レ心」とは阿摩羅識に対する阿黎耶識ということになる。故にこれまでの三性説との相異が非常に明確なものとなるのである。更にこの唯識義について浄品と不浄品を説くので次にそれについて見ることにしよう。初めに浄品について、[4]

何者立二唯識義一。意本爲二遣レ境遣一レ心、今境界既無、唯識又泯、即是説二唯識義成一也。此即浄品煩悩及境界竝皆無故。

と説いて、真諦において、唯識義とは遣レ境遣レ心であって、それは境界が無となったとき唯識も泯ずるものであり、その時煩悩および境界のすべてが無となった状態であると説き、それを浄品と説いている。それは境識倶泯である。

それに対して、不浄品について[5]、

由㆓此義㆒故離㆑識之外諸事不㆑成。此即不浄品、但遣㆓前境㆒未㆑無㆑識故。

とあり[6]、また、

由㆓如㆑此義㆒離㆑識之外無㆓別境㆒、但唯有㆑識義成。既未㆑明㆑遣㆑識惑亂未㆑除、故名㆓不淨品㆒也。

と説いて、境を遣って未だ識を遣らない状態とは惑乱の世界であり、不浄品であると説いているのである。そして、この惑乱の世界とは真諦によれば阿黎耶識の世界ということになるのである。

二、三性の解説

次に、『唯識三十頌』で三性説を説く第二十・二十一頌について考察しよう。初めに『成唯識論』『転識論』との対照とサンスクリット文を次にあげることにしよう[7]。

『成唯識論』

(20)由㆓彼彼遍計㆒偏㆓計種種物㆒
此偏計所執　自性無所有。
(21)依他起自性　分別縁所㆑生
円成実於㆑彼　常遠㆓離前㆒性。

『転識論』

(20)如㆑是如㆑是分別若分㆓別如㆑是如㆑是類㆒、
此類名㆓分別性㆒、
此但唯有㆑名、名所㆑顕体実無。
(21)此所顕体実無、此分別者因㆑他故起、
立名㆓依他性㆒
此前後両性未㆓曾相離㆒即是真実性。

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate |
parikalpita evâsau svabhāvo na sa vidyate ‖ 20 ‖
paratantra-svabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ |
niṣpannas tasya pūrvena sadā rahitatā tu ya ‖ 21 ‖

それぞれの分別によって、それぞれの対象物が分別される。その自性はただ遍計されたものであり、それは存在しないものである。（二十頌）

しかして、依他の自性は分別であり、縁により生ずるものである。何んとなれば、真実なるものとは、すなわち、それ（依他性）が前のもの（分別性）を常に遠離することである。（二十一頌）

これによれば『転識論』は韻文をも散文に訳出している。『転識論』では第二十、二十一頌に対する注釈はあまりなく、特に第二十頌は全く注釈がない。そのかわり、すでに論じたように第十八・十九頌の注釈の中に「識が転ずる」（vijñāna-pariṇāma）ことを論ずる折に説明されている。この三性説は世親の『三性論偈』においては第十一・十二・十三頌が、[8]『唯識三十頌』の第二十・二十一頌の説明に相応する。いま偈頌の説明の順序に従って分別性から考察しよう。この分別性は、識が能分別と所分別に転ずるところの所分別のことである。それは所分別の境であると説かれる。第二十頌によれば種々の妄分別によって種々の対象物の存在性を分別することが分別性であるという。その分別の対象物はただ名称のみがあるだけであって、その仮設の名称によって顕わされている体相は実際には無存在のものであるから、この分別性は虚妄分別を自性とするものであるという。その妄分別の対象物（vastu）とは『安慧釈』によれば内外の事物（vastu）或は仏の徳（buddha-dharma）までが対象化されて妄分別されることであるが、それは妄分別の境（対象）として存在するのみで真実には存在性を有していないと説いている。『成唯識論』においても妄執する所の五蘊・六処・十八界等の法・我の自性と差別とを遍計所執性であると説いている。[9]

次に依他性とは識が能分別と所分別に転ずるところの能分別の識であると説かれる。偈頌によれば依他性（paratantra-svabhāva）とは能分別（vikalpa）であり、それは縁から生ずる（pratyaya udbhava）ものであると説いている。これを『転識論』は「此分別者因」他故起」と訳出している。この意味によって、この性は真諦によって依他性、玄奘によって依他起性と訳出されている。この性は「他に依って起る」ことを本質とするのであるが、その所依とするところが「此所顕体実無」とされる所分別の境を所依とするものであるから、能分別の識である依他性もやはり仮設されたもので実在のものではないということになる。換言すれば、内外の非存在の対象物（vastu）を所依として生起する心（能分別の識 vijñapti）はそれが仮有のものを依り所として生起する心であるから真実の識ではないということになる。

このvikalpaを安慧はparikalpaであると説き、それは善・悪・無記（kuśala-akuśala-avyākṛta）との差別に分けられる三界に属する心・心所であると説いて、その証明として『中辺分別論』より次の偈頌を引用する。[10]

abhūta-parikalpas tu citta-caittas traidhātukaḥ｜(1-8a・b)

そうして、非存在の虚妄分別は三界に属する心・心所である。

この偈頌は『成唯識論』にも引用されて依他起性は虚妄分別であると説く証明としている。[11] また依他性と分別性は見分相分であり、能取所取であると説いている。更に、この依他起性に二説があることを明らかにしている。一説には有漏無漏門によれば染分の依他とは前二性であり、浄分の依他とは円成実性であると説き、二説には常無常門によれば染浄の心心所法はすべて分別であるから、染浄の依他すべてが依他起性であると説いている。『三性論偈』では依他性について第十二頌に bhrānti bhāva，第十五頌に bhrāntimātra であると説かれている。[12] この依他性を乱識分と説くのは真諦の学説の特徴の一つであるが、これについては後節で説くであろう。『転識論』ではこの依他性について十八頌の注釈に続いて十九頌の注釈にも熏習と習気の二方面より次のように説いている。[13]

二種宿業熏習者即是諸業種子一宿業熏習、二宿業熏習執。宿業熏習即是所分別、爲二分別性一。宿業熏習執即是能分別、爲二依他性一。所即爲レ境、能即爲識。此二種業名二相似集諦一能得二五陰生一。二種習気者即諸煩悩、一相習気、二麁重習気。相即煩悩體、是依他性、能攝二前相貌一、重即煩悩境、是分別性、境界麁顯故也。此二煩悩名二眞(集)諦一能集令二未來五陰一。

これは業の熏習(karma-vāsanā)と二種の習気(dvaya-graha-vāsanā)を注釈するものである。これによれば分別性とは宿業熏習であり、所分別の境であり、麁重習気であり、煩悩の境であると説かれる。依他性とは宿業熏習執であり、能分別の識であり、相習気であり、煩悩の体であると説いていることになる。更に、『転識論』はつづいて釈曰として説明する中で、分別性は名があるだけで実体は無である「有レ名而無レ体」と説き、依他性は煩悩の体はあるが真実ではない「体亦有而不二真実一」と注釈している。いまこれを表示すると次のようになるであろう。

分別性	宿業熏習	所分別	境	麁重習気	煩悩境	有レ名無体
依他性	宿業熏習執	能分別	識	相習気	煩悩体	有レ体不二真実一

次に真実性について考察しよう。この真実性について真諦訳は『唯識三十頌』の梵文より離れた訳出になっている。サンスクリット本文では真実性は niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu ya(真実なるものとは即ちそれ(依他性)が前のもの(分別性)を常に遠離することである)と説かれている。そして、この偈頌は安慧によれば[14]、「それの」とは依他(性)のことであり、「前のもの」とは分別(性)のことである。(tasyeti paratantrasya 'pūrveṇeti parikalpitena)と注釈されていることから、この偈頌は「真実性とは依他性が分別性を常に遠離することである」という意味であることが理解できる。またこれは安慧によって次のように注釈される[15]。

(A)「依他［性］がその所取と能取とを常にすべての時に、完全に遠離すること、即ち、それが真実性である。」(tena grāhya-grāhakeṇa paratantrasya sadā sarvakālaṃ atyanta rahitatā yā sa pariniṣpanna-svabhāvaḥ)

(B)「依他［性］が所分別の自性を常に遠離することが真実［性］である。」(parikalpitena svabhāvena paratantrasya sadā rahitatā pariniṣpannaḥ)

と注釈され、更に依他性の法性が真実であると注釈している。これは安慧も清浄分の依他性が真実性であると説くもののようである。これに対して、『成唯識論』は真実性について、(16)

　二空所ㇾ顕、円満。成就、諸法実性。名二円成実一。

と説き、また偈頌の注釈として、(17)

　此即於二彼依他起上一。常遠二離前遍計所執一。二空所ㇾ顕真如以為ㇾ性。…常遠離云言。顕二妄所執能・所取性。理恒非ㇾ云事有。…真如離ㇾ有・離ㇾ無性故。

と説いて、安慧の理解と同じである。また円成実性は浄分依他起性で無漏の有為であると説いていることも相似している。この真如は浄分の依他性である真実性の於（うえ）に説かれる真如であって、安慧が説く法性と等しいものである。

　しかるに真諦はサンスクリット本より離れ、また安慧・護法の説とも異なって、真実性について第二十一頌を「此の前後の両性（分別性・依他性）が未だ曽って相離れざるが即ち真実性なり」（此前後両性未二曾相離一即是真実性）と訳出する。一般には分別性を遠離した依他性が真実性であると理解されるのであるが、この真諦の訳出は全く異っていて分別性と依他性が互に相離れないことが真実性であると説く、これについて真諦は次のように注釈する。(18)

　若相離者唯識義不ㇾ成、有二境識異一故。由ㇾ不二相離一故、唯識無二境界一。無二境界一故識亦成ㇾ無。由二境無、識無一故立二唯識義一是乃成立。

　この注釈によれば境（所分別・分別性）と識（能分別・依他性）が相互に隔歴していては唯識義（真実性）は成立

しないと説き、唯識義の成立とは境と識が不相離の状態、即ち能所不二の状態であること、即ち一体的存在（不二）であると説く。具体的には、境と識が不相離であるから唯識境界がないものであるという。境界が無いことは対象が無くなるのであるから識も無いものとなる。その境無識無が真諦の説く唯識義ということになる。この所で説く唯識無境界と境無識無について考察するとこれは少しく異った説のように考えられる。いわゆる唯識無境界とは唯有識説であり、それはさきに遣レ境存レ識（心）と説かれた識有説によるものであり、それに対して境無識無説は識有説を超越、否定したものであるように考えられる。この境無識無は境識倶泯と同じ意味であるから境無識無であることは真実性阿摩羅識であることになる。この分別・依他両性が未曽相離とは真実性に対して両性が同じ次元にあるものとして結びつくという意味ではないかと考えられる。それは二十一頌の「真実なるものとは、それ（依他性）が前のもの（分別性）を常に遠離することである」（nispannas tasy pūrveṇa sadā rahitatā）を「真実なるものとは、それ（依他性）が前のもの（分別性）を常に遠離しないことである」（nispannas tasya pūrveṇa sada-arahitatā）と見做して訳出したもののように考えられる。しかし、真諦は、後節で見るように、『三無性論』の注釈部分において[19]「此真実性更無二別法一、還即前両性之無、是真実性。」と説き、また「名義の二相（分別性・依他性）に執着せざれば即ち是れ境智無差別の阿摩羅識なるが故なり。第四相（依他性）第三相（分別性）もまた真実性を離れず」と説いて、この『転識論』と同じように真実性を説いている。即ち、これは真諦の唯識説の特色の一である。また一方では真諦はこの三性について、分別・依他両性と真実性を峻別する立場に立っている。すなわち、『転識論』に「三性如二前説一。前二是俗諦、後一是真諦」と説いていることからも明瞭なように依他性中心の三性説ではなく真実性阿摩羅識中心の三性説である。また、世親の『三性論偈』の第十七頌には分別・依他両性を雑染相とし、真実性を清浄相とする説が説かれている。[20]

この阿摩羅識についてすでに前章で論じたところであるが阿摩羅識説には如来蔵思想の影響が認められる。いまそ

のことに留意すると、この真諦の真実性に相似した説を彼が中国に入る以前に漢訳された四巻『楞伽経』巻第一に見ることができる。それは次のようである。(21)

云何成自性。謂離二名相事相妄想一。聖智所得及自覚聖智趣二所行境界一。是名二成自性如來藏心一。

とあり、十巻『楞伽経』巻第三に、

大慧。何者第一義諦法体相。謂諸仏如来、離二名字相境界相事相相一。聖智修行境界行處。大慧。是名二第一義諦相諸佛如来蔵心一。

とある。これらの『楞伽経』は共に真諦が中国に入る以前に漢訳されているものである。真諦の中国へ入った後に訳出された、七巻『楞伽経』巻第二(22)にも

何者円成自性。謂離二名相事相一切分別一。自証聖智所行真如。大慧。此是円成自性如来蔵心。

とある。これによって真諦が中国へ入る約一〇〇年以前に漢訳された『楞伽経』(23)も以後に漢訳されたものも変化のないことがわかる。これを現存するサンスクリット本に見ると次のようになる。

tatra Mahāmate pariniṣpannasvabhāvaḥ katamo yaduta nimitta-nāma-vastu-lakṣaṇa-vikalpavirahitaṃ tathatāryajñāna-gatigamana-pratyātmāryajñāna-gatigocara eṣa Mahāmate pariniṣpannasvabhāvas tathāgatagarbha-hṛdayam ||

マハーマティーよ、このうちで、円成の自性とは何か。すなわち、相と名との事物の相を妄分別することを離れた、真如たる聖智の境界を証得することであり、自内証の聖智の境界である。マハーマティーよ。この円成の自性こそ如来蔵心である。

これは明らかに真諦が説いているものと一致する。「この円成の自性こそ如来蔵心（tathāgata-garbha-hṛdayam）である」とは「真実性即阿摩羅識」に相応する。故に阿摩羅識には如来蔵心の意味があるようである。このことは彼

の三性説の淵源をインドに求め得ることを示しているように考えられるのである。なお『転識論』に『勝鬘経』が引用されている。[24] ことから、真諦の唯識説には如来蔵説が深く係わり合っているのである。

三、三性の不一不異

三性説についで三性の不一不異説が第二十二頌に説かれる。三性説は、その基本に自性の性（svabhāvatā）を認めたものであり、それは自性を三自性によって個別的に立体的融合体の存在性として認識する立場であったように考えれる。それに対して、三性の不一不異説は各性の独自性を認めながら総合的であって平面的融合体[25]としての同一性を説いたものであると考えられる。

初めにその偈頌をあげると次のようである。[26]

『転識論』

(22)是故前性於㆓後性㆒、不一不異。
如㆔無常与㆓有爲法㆒亦不㆑得㆔定説㆓一異㆒。
若不㆑見㆓分別性㆒則不㆑見㆓依他性㆒是故不㆑一不㆑異。

『成唯識論』

(22)故此与㆓依他㆒
非㆑異非㆓不異㆒
如㆓無常等性㆒
非㆓不㆑見㆑此彼㆒。

ata eva sa naivānyo, nānanyaḥ paratantrataḥ |
anityatādivad vācyo, nadṛṣṭe smin sa dṛśyate ‖ (22)

この故に、それ［真実性］は依他［性］と一でなく、不異でもないのである。

無常性等の如くに説かれるべきである。これ［真実性］が見られない時、それ［依他性］は見られない。（二二頌）

この偈頌について、安慧釈は、[27]

ataḥ paratantrāt pariniṣpanno nānyo nānanyaiti bodhavyaḥ

この故に真実［性］は依他［性］と異なるものでなく、不異でもないと知るべきである。

と説かれていることから、不一不異説は安慧にあっては依他性と真実性とにおいて説かれる。この安慧の注釈では依他性が分別性を常に遠離すること（rahitatā）が真実性であると説く。その遠離すること（rahitatā）は法性（dharmatā）であると説き、それは法（dharma）と不一不異の状態にあると説かれる。真実は依他の法性（paratantra-dharmatā）であると説かれる。不一不異説はこの法性と法とにおける関係であるという。法とは分別性と染汚分の依他性ということであり、法性とは清浄分の依他性即ち、依他の法性と真実性ということになる。更につづけて不一不異について、安慧は次のように説いている。[28]

yadi hi pariniṣpannaḥ paratantrād anyaḥ syād, evam na parikalpitena paratantraḥ śūnyaḥ syāt | atha ananya evam api pariniṣpanna na viśuddhya ālambanaḥ syāt, paratantravat saṃkleśa ātmakatvāt | evam paratantras ca na kleśātmakaḥ syāt |

なんとなれば、若し真実（の自性）が依他（の自性）を離れて異なって在るならば、実に依他（の自性）は分別（の自性）から離れて空ではないであろう。それ故に、［真実の自性は依他の自性に］異なって無いのでも無い（非不異）、また、真実（の自性）は清浄を縁とすることが存在しなくなるであろう。なぜなら依他（の自性）のように煩悩の自体を有する性になるからである。同様に依他（の自性）の煩悩の自体は存在しないものとなるであろう。

これによって不一不異説は依他性を中心として、依他性と真実性において説かれるものであることがわかる。『成

唯識論』においても非異非不異説は依他性と真実性の関係において説かれるものとして説かれている。[29] すなわち、

此円成実与二彼依他起一。非レ異非二不異一。異、応三真如非二彼実性一。不異此性応二是無常一。彼此倶応二浄非浄境一。則本・後智用応レ無レ別事。

これにより円成実性と依他性において非異非不異が説かれたことが理解される。また、法と法性についても、[30]

此円成実与二彼依他一。非一非レ異。法与二法性一理必応レ然。勝義・世俗相待有故。

と説かれて、安慧と同じように法は世俗諦、法性は勝義諦と説いている。

安慧・護法の不一不異説を見たので次に真諦のそれの注釈を考察しよう。[31]

㈠ 分別與二依他一定一者分別性決定永無不レ爲二五法蔵所攝一依他性亦應二永無一若爾便無二生死解脱善悪律戒法一、此爲二不可一。既不レ如レ此故、分別性與二依他性一不レ得二定一一。

㈡ 若定異者則分別性便不レ能レ遣二依他性一既由レ觀二分別性是無所有一方見二依他性亦無所有一故不レ得二定異一。

㈢ 又若分別性定異二依他性一者分別性體應二定是有非一レ謂二永無一有可レ異レ無、何所論レ異。

これは明らかに先の二者とは異なっている。この真諦説の不一不異説は分別性と依他性との関係におけるもので、真実性に関して説いていない。いまそれに従えば、㈠では、分別性と依他性が若し定んで一（ananya）ならば分別性は決定して無であって五法を蔵する所摂とはならなくなると説く、なぜならば五法（名・相・分別・正智・如如）による仮構である分別性と一ならば依他性も同じく仮構・仮設のものであることになり、生死・解脱・善悪・律戒・法もなくなるからである。それ故に、分別、依他両性は一であるとは言えないのであるという。

㈡では、分別性と依他性がもし定んで異（anaya）ならば分別性は本来異っているのであるから分別性によって依他性を遣ることはできないことになる。しかるに、分別性が無所有であることを観察すれば、依他性もまた無所有であることを観察するのであるから分別・依他両性は定んで異（anya）っているのではないかという。

さらにまた㈢では、もし分別性が定んで依他性と異らば、分別性の体は仮構・仮設されたものではなく、それは実有であるということになって分別性は永無ではなくなるという過失をおかすことになる。この理由で、分別性は依他性と一であって、異ではないという。以上が真諦の不一不異説である。

故に真諦の不一不異説は分別性と依他性との相異と融合を説くもので、安慧・護法の説とは異っているものである。

更に偈頌には不一不異説の無常性（anityatā）が説かれる。これは安慧によれば「無常性と苦性と無我性とは諸行等と異なるに非ず、異ならざるに非ず」(anityatā duḥkhatā anātmatā ca saṃskārādibhyo nānyā nānanyā)(32)と言うことであるという。更に無常性が諸行と異なるならば諸行は常住であり、また諸行と不異ならば諸行は已滅性となると説いて、それ故に三性は不一不異であるという。『成唯識論』もこれと同じ説明である。(33) 更にこの説は円成実性と依他起性によって説かれ、また法と法性によって説かれるもので、それは勝義と世俗とであると説いている。

真諦の説は偈頌の訳出からも明白なように無常と有爲法（五陰）との不一不異説である。それは次のように説かれる。(34)

若無常与㆓有爲法㆒定一者、無常是無、一切諸法竝皆是無。既不㆓竝無㆒故不㆑得㆓定一㆒。

若定異者、観㆓無常㆒時、不㆑応㆑通㆓有爲法㆒、以㆓其通㆒故、不㆑得㆓定異㆒。此亦是不㆑一不㆑異也。

このように無常と有為法とが一であるならば無常は無であるから有為法である一切諸法も無であることになって事実でなくなると説き、また、もし異なるとなれば無常を観じた時に悟ったとしても有爲法に通じないことになって、これも事実でなくなるから異であるとも言えないと説いている。この不一不異の無常についての説明はみな同じようである。無常の不一不異説について偈頌は、

nadṛṣṭe smin sa dṛśyate || 22c ||

これが見られない時　それは見られない

と説いているが、それについて、安慧・護法の注釈は共に「これ」asmin とは円成実性であり、「それ」(sa) とは依他性であると説く。それに対して、真諦は「これ」とは分別性であり、「それ」とは依他性であると述べて異った説を立てている。

これまで依他性の方面すなわち世俗諦の側から真実性である勝義諦へ至る方向によって勝義が説かれた。それに対して、この二十二頌の第四句は、真実性（勝義諦）の側から依他性（世俗諦）を証見するあり方で説かれている。『成唯識論』にも円成実性を証見しなければ依他起性を見るものには非ずと説いている。[35] これは真実性に従っても依他性は不一不異であることを明確にしたものと思われる。安慧は、真実性を証見できるのは無分別の出世間智であり、この智は分別性を遠離した依他性によって達する境界である。それは清浄なる世間智（後得智）によって理解される。[36] その智は同時に依他性を見る智である。この後得智によって依他性の世俗諦は幻事等の如く仮構されたものであることが理解された。

四、三無性

一般に三性説を論ずると三無性説はこの理解に準ずるものとして考えられたものか、あまり顧みられないようである。しかし、三無性説が重要な説であることは『唯識三十頌』において、それに二十三頌と二十四・二十五頌の三偈頌を当てていることから理解できる。三性説と三無性説が一体に成った時に、その意味が浮かびあがるものであり、三性説と三無性とは表裏一体のものである。その svabhāva（性、自性）は実在の肯定を意味するのに対して、niḥsvabhāva（無性、無自性）は実在の否定・超越を意味するもののようである。その実在の否定とは単に事物、例えば、机や器物等のような事物・対象物（vastu）の存在の否定を意味すると共に一切の諸法を自性として肯定的に捕

らえることを超越することである。niḥsvabhāva とは自性としての存在性を否定・超越する空性の意味であろうから、そこに限りない否定の意味が含まれるものであろう。そのことは悟りの姿・解脱であっても、そこに停滞したのでは正しい悟りの姿・在り方ではなくなるから、それをも否定・超越して行く努力が必要になってくる。それがまた niḥsvabhāva のもつ実在の否定という意味である。三自性は実在の肯定に停滞したものとなりがちであるから、それを無性による三無性観によって否定・超越して、その無性観を通して更に三性観を実在するもの（svabhāvatā）として肯定する、その自性観を更に無自性観によって空ずること（śūnyatā）が必要となる。このようにして限り無く自己を深め・浄めて行く心、すなわち清浄なる心（amala-citta）を造り出すのが、この無自性のもつ意味である。故に、それは三性と表裏一体の関係にある。

　このようなことを念頭において三無性説を見てみよう。それは次のように説かれる。(37)

『成唯識論』

（二三頌）

即依二此三性一

立二彼三無性一

故仏密意説二一切法無性一

（二四頌）

初即相無性。

次無自然性。

『転識論』

（二三頌）

然一切諸法但有二三性一摂レ法皆盡如来爲二衆生一説二諸法無性一亦有二三種一。

（二四頌）

分別性名二無相性一、無二体相一故。依他性名二無生性一体及因果無所有。真実性名二無性性一。

後由ㇾ遠二離前所執我法性一。

（二五頌）

此諸法勝義、
亦即是真如、
常如其性故。
即唯識実性。

（二五頌）

此三無性是一切法真実。以二其離ㇾ有故名ㇾ常、欲ㇾ顕二此三無性一故、明二唯識義一也。

trividhasya svabhāvasya, trividhāṃ niḥsvabhāvatāṃ |
saṃdhāya sarvadharmāṇāṃ, deśitā niḥsvabhāvatā || (23)
prathamo lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvo' paraḥ punaḥ |
na svayaṃbhāva etasyety aparā niḥsvabhāvatā || (24)
dharmāṇāṃ paramārthaś ca sa yatas tathatāpi saḥ |
sarvakālaṃ tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā || (25)

三種の自性によって三種の無自性の性がある。〔それ故に〕仏は意趣（合意）により、一切の諸法は無自性の性であると説かれる。（二三頌）

第一の〔分別性〕は単に相としての無自性である。また、次の〔依他性〕はそれの無自然性である。かくして、次の〔真実性〕は無自性の性である。（二四頌）

そして、それは諸法の第一義であり、それ故に、それは真如でもある。一切の時に真実のように存在することか

ら〔真如である〕。それは実に唯記識性である。（二五頌）

この二十三頌の saṃdhāya について、真諦は「如来為㆓衆生㆒」と訳し、玄奘は「仏密意」と訳している。saṃdhāya は意趣（含意）する、結びつける等の意味がある。M. Williams の Sanskrit-English Dictionary によれば、grant, yield などの意味がある。

『唯識三十頌』の第二十四頌によって三無性を見るに lakṣaṇa-niḥsvabhāva, na svayaṃbhāva, niḥsvabhāvatā である。これを真諦は無相性、無生性、無性性と説している。これを玄奘訳に見ると第一は相無性であり、第二は無自然性とあって、svayaṃbhāva を自然性と訳している。この二種の漢訳は妥当な訳であるが、第三は逐語訳をしないで、なぜか「前の所執の我法を遠離するに由る性なり」と達意訳をしている。これは第三の無性の無性性の意味を取って玄奘が意訳をしたものであろう。世親においては第一、第二の無性には共に― tā（性）のない形で無性が説かれ、第三無性のみに― tā が説かれている。これに対して安慧釈では niḥsvabhāva（第一）、niḥsvabhāvatā（第二）、niḥsvabhāvatā（第三）と理解されて、第一無性を除いて第二、第三無性が同じように無性性 niḥsvabhāvatā となっている。これは世親が前両性を一体と見なして後の無性と区別したのに相違している。安慧は第一の無性に―。tā を用いないで lakṣaṇa-niḥsvabhāva として説いて、第二・三の両無性を同一体にあつかって―。tā を用いて niḥsvabhāvatā（無性性）と解釈している。

この三無性について安慧訳は lakṣaṇa-niḥsvabhāva（相無性）、utpatti-niḥsvabhāvatā（生無性性）、paramārtha-niḥsvabhāvatā（最勝無性性）であると説く(38)。この安慧訳は第一と第三は『唯識三十頌』と同じであるが第二の na svayaṃbhāva を utpatti-niḥsvabhāvatā と解釈しているところが異っている。安慧の三無性説は真諦のに比較して明瞭である。分別性による相無性（lakṣaṇa-niḥsvabhāva）を「色は外形を特色とする」（rūpaṇā-lakṣaṇa rūpam）や「受は知覚を特色とする」（anubhāva-lakṣaṇa vedanā）と説く(39)相対関係の上に成立するものであるから、

「それは実体のないもの（svarūpa-abhāva）で空中の花（khapuṣpa）のようなものであるから相無性（svarūpa-niḥsvabhāva）である」（ataś ca svarūpa-bhāvat khapuṣpavat svarūpeṇaiva niḥsvabhāvaḥ）[40]と説いている。依他性による無性については真諦は「無生性」と訳し、玄奘は無自然性と訳しているが、これは na svayaṃbhāva である。これについて安慧は「その無自然性は幻像のように他の縁によって生起する。それは実体のないものであり、それ自体として生起しないものである。故に、それは生無性性（utpatti-niḥsvabhāvatā）である」[41]（na svayaṃbhāva etasya māyāvat parapraty ayenotpatteḥ ataś ca yathā prakhyāti tathā asyotpattir nāstīti ato 'sya utpatti-niḥsvabhāvatā ity ucyate）と解説する。更に真実性による無性である無性性について、安慧は「それは諸法の最勝である。またそれは真如であると言われる。またそれは出世間智（lokottara-jñāna）であり、無上のものであることから、その意味が最勝義である。」（dharmāṇāṁ paramārthaś ca sa yatas tathatāpi sa itiparaṁ hi lokottara-jñānaṁ, niruttaratvāt tasyārthaḥ paramārthaḥ）[42]と解説する。更に、真実性とその無性について次のように説いている。

あたかも虚空のように、すべてが無差別であるために、離垢の無変異のために真実性は最勝と説かれる。この故に、その真実性は他に依ることを本性とする一切の諸法の最勝であり、それが法性（dharmatā）と考えられるから、それ故に、実に真実性は真実の無自体の自性性であるから最勝の無自性性（paramārtha-niḥsvabhāvatā）なのである。

athavā ākāśavat sarvatāikarasasârthena vaimalya-avikārārthena ca pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ parama rtha ucyate | sa yasmāt pariniṣpnnaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇāṁ paratantrātmakānāṁ paramārthaḥ tad dharmateti kṛtvā tasmāt pariniṣpanna eva svabhāvaḥ paramārtha-niḥsvabhāvatā pariniṣpannasy ābhāva-svabhāvatvāt |[43]

このように三性と三無性における第三の真実性とそれに依る第三無性性の関係を明白にしている。このところの安慧の理解は真諦の真実性の理解を相起させるものがある。そして、この真実の無性性が一切諸法の第一義であり、真如である。その真如とは一切の時に（常に）「あるがままに有る」（tathābhāva, 如是有）ことであり、そのように悟ることである。真諦は sarvakālaを「以㆓其離㆑有故名㆑常」と解釈している。一切の諸法をそのように観ることが唯識思想における智慧であって人法両無我に達した如実の唯心（yathābhūta-cittamātra）である。それは実に「一切は唯だ表象の識とし顕われたものであること」（vijñaptimātratā　唯記識性）を意味するものであり、[44]それに通達することが唯識思想における究極の目的である。この究極の目的に通達する修行の方法として三性三無性説の観法が瑜伽行唯識学派に説かれるのであろう。

この無相性と無生性（依他性）について、真諦は次のように解釈している。[45]

體似㆓塵相㆒、塵即分別性、分別既無、體亦是無也。因亦無者、本由㆔分別性爲㆑境能發㆓生識果㆒。境界既無、云何生㆑果、如㆓種子能生㆑芽種子既無芽従㆑何出、是故無㆑生也。

これによれば、体とは能分別としての依他性である。そして、それは分別性としての所分別の境を所依として成り立つものである。故に分別性である境即ち塵相は依他性のための因となる。この因によって能分別の識果が発生する。その識体を果と名づける。故に識体の成立条件である境界（因）が無いならば、それを依り所として成立してくる体（識の果）は成り立たないものとなる。そして、その境は三性の分別性で説いた如く、それは無なのであるから、その果は成立しなくなる。このように、無相性を無生性は無性のものであると説いている。それを説く譬喩として種子と芽の譬喩が述べられる。それ故に、この二つの無性は因がないことにより果もないことになる。この因果の関係が成立しないのであるから、果としての識体も不成立となる。それを両性の無所有と説くのであり、その状態が俗諦における二つの無性を意味していると説いている。次に真実性としての無性性について、[46]

無二有性一無二無性一。約二人法一故無二有性一、約二二空一故無二無性一。即是非二有性一非二無性一、故重稱二無性性一也。

と説かれている。この文義について、楠臥竜氏は甚だ理解に苦しむもので、真如の非有非空の義を詮すものではなかろうかと言われている。[47] しかし、これは次のように理解してはどうかと思う。その無二有性一とは人法に約するから無二有性一であると説かれているが、これは安慧が『唯識三十頌釈』の初めに「法と人とに執着する人たちは如実に唯心を知らない。」(dharma-pudgalābhiniviṣṭas cittamātraṁ yathābhūtaṁ na jānanti)[48] と説くところの人我・法我であり、それが有性(svabhāva, 自性)なのである。その人法の有性を否定するのが無有性(niḥsvabhāva, 無、無性)と説かれるものである。その無無性とは「二空に約するから無無性である」と説かれているが、この二空は人我・法我の二つが空(śūnya)ぜられたことである。故に、これは人我・法我の二空であることから無性(niḥsvabhāva)である。この無性の中にはすでに有性として人法両我は否定されたものである。しかし、それを更に否定して無二無性一と説くのは人法両我の否定(二空・無性)をも超越(無)することを説いたもので自性(svabhāva)の肯定になる。この無有性・無無性は更に非有性・非無性と言い変えられている。「無」も「非」も共に否定または反対の意味を表わす語で同一の意味である。故に、無有性・非有性とは svabhāva の否定(空・超越)または反対の意味であり、無無性・非無性とは niḥsvabhāva の否定または反対の意味であろう。そして、この無有性・無無性すなわち非有性・非無性であるものが「重ねて無性の性と称する」と説かれるもので、第三の勝義の無性性(paramārtha-niḥsvabhāvatā)なのである。この無性性は lakṣaṇa-niḥsvabhāva と na svayaṃbhāva を否定したところの niḥsvabhāvata である。そして、この niḥsvabhāva の本質として「tā」(性)があることを意味している。その—tā は「—であること」として有である意味で、抽象性・観念・本質などを現わす接尾辞である。[49] 故に niḥsvabhāvatā は「無性であること」の「—であること」(—ta)としての有であって虚無ではなく yathābhutā としてあること(—tā)である。

真諦は三性説を分別・依他両性と真実性と言う二諦の立場に立って解釈しているのであるが、この三無性においても同様に「前の二〔無性〕は是れ俗諦にして、後の一〔無性〕はこれ真諦なり。真俗の二諦が一切法を摂して皆尽く[50]」と説いて同じ立場に立って説かれている。

注

（1）宇井伯寿『印度哲学研究』六、（岩波書店、昭和四十年）では、『転識論』は『唯識三十頌』の異訳であると認める。しかし、結城令聞『世親唯識の研究』上、（青山書院、一九五六年・一一〇頁）では、『転識論』は『唯識三十頌』の以前に成立したものであって異訳ではないと説いている。私はこの結城説には無理があるように思うので異訳説を採用する。なお『転識論』のテキストとして『印哲研』六（四〇七—四二七頁）を用いた。

（2）『転識論』（『印哲研』六）四一七頁。

（3）（2）同、四一七—四一八頁。

（4）（2）同、四一五頁。

（5）（2）同、四一六頁。

（6）（2）同、四一七頁。

（7）（2）同、四二一頁。ただし、二十一頌後半の訓読は『新導成唯識論』（法隆寺、昭和四七年）八頁による。
S.Lévi "*Vijñaptimātratāsiddhi*" p. 39-40.

（8）山口益「世親造説三性論偈の梵蔵本及びその註釈的研究」（『山口益　仏教学文集』上、春秋社、一九七二年）、一二六頁、一四七—一五〇頁。

（9）新導『成唯識論』第八（法隆寺、昭和四十七年）二八頁。

（10）S.Yamaguchi "*Madhyāntavibhāgaṭīkā*" (Suzuki Research Foundation,1966) p.30.
S.Lévi "*Vijñaptimatratasiddhi*" p.39.

（11）（9）同、三〇頁。

(12)(8)同、一五一頁、十五頌の注参照。

(13)(2)同、四一八—四一九頁。

(14)S.Lévi *"Vijñaptimātratāsiddhi"* p.40 ℓ1.

(15)(14)同、(A) p.40 ℓ4. (B) p.40 ℓ7.

(16)(9)同、巻八、三一一頁。

(17)(9)同、巻八、三二一頁。

(18)(2)同、四二一頁。

(19)『三無性論』(『印哲研』六)、二一〇頁、二五七頁。

(20)(8)同、一三七頁、一五一—一五二頁。

(21)『四巻楞伽経』巻一、大正蔵十六、四八七c。『十巻楞伽経』巻三、大正蔵十六、五二七c。

(22)『七巻楞伽経』巻二、大正蔵十六、五九八a。

(23)『梵文楞伽経』(南條文雄校訂) p.67 ℓ15. p.68 ℓ1.

菅沼晃「入楞伽経における五法説の研究」(『東洋学研究』第五号、一九七一年)、二一三頁。

(24)(2)同、四二七頁。

(25)(9)同、三三頁。愚夫於レ此横執二我・法有無、一・異、倶・不倶等一。

(26)(2)同、四二一—四二三頁。(14)同、p.40.

(27)(14)同、p.40 ℓ9.

(28)(14)同、p.40 ℓ10—13.

(29)(9)同、三二一頁。

(30)(9)同、三二一頁。

(31)(2)同、四二二頁。

(32)(14)同、p.40 ℓ15.

(33)(9)同、三二一頁。無常等性与二行等法一。異応三彼法非二無常等一。不レ異此応非二彼共相一。

(34)（2）同、四二三頁。

(35)（9）同、三三頁。非下不レ証二見此円成実一而能見中彼依他起性上。未レ達二遍計所執性空一不三如レ実知二依他有一故。無分別智、証二真如一已、後得智中方能了三達依他起性如二幻事等一。

(36)（14）同、p.40 ℓ 23—26.

nirvikalpa-lokottarajñāna dṛśyate pariniṣpanne svabhāve adṛṣte apratividdhe asākṣāt kṛte tat pṛṣṭha-labdha-śuddha-laukikajñāna gamyatvāt paratantro' nyena jñānena na gṛhyate | ataḥ pariniṣpanne adṛṣte paratanto na dṛṣyate | na punar lokottara-jñāna pṛṣta labdhena api jñānena na dṛṣyate |

無分別の出世間智によって見られるべき真実性が見られず、通達されず、現証されないとき、その後に得られる清浄なる世間智（後得智）によって理解せられるべきであるから、依他は他の智によって智覚せられない。それ故に真実〔性〕が見られないとき、依他〔性〕は見られないのである。また、出世間智の後に得たところの智（後得智）によっても見られないものでない。

(37)（2）同、四二三—四二四頁。（14）同、p.41—42.

(38)（14）同、p.40 ℓ 15—20.

(39)（14）同、p.41 ℓ 14—15.

(40)（14）同、p.41 ℓ 15—16.

(41)（14）同、p.41 ℓ 17—19.

(42)（14）同、p.41 ℓ 19—20.

(43)（14）同、p.41 ℓ 20—24.

(44)（14）同、p.15 ℓ 12—13.

(45)（2）同、四二四頁。

(46)（2）同、四二四—四二五頁。

(47) 楠臥竜「真諦三蔵所伝の唯識教理に顕われたる三性三無性論」（『宗学院論輯』二、昭和五年）二三一—二三二頁。

(48)（14）同、p.15 ℓ 11—12.

(49)（14）同、p.41 ℓ 20—24.

（50）結城令聞『世親唯識の研究』上、九七頁。

第五節　『三無性論』における三性説

一、三性と五相

『三無性論』は周知のように玄奘訳『顕揚聖教論』（『顕揚論』と略称）成無性品の異訳である。この論は題名の示す通り、全体が三性と三無性について説かれているのであるから、この論の全体について考察すべきであるが煩瑣になるので三性三無性説がよく説かれている箇所に重点を置いて考察する。[1] この論における三性説は『転識論』で説かれた真実性に阿摩羅識を説く三性説と依他性に染汚清浄の二分を説く三性説との二種類の三性説を説いている。そういう点でユニークな論書である。

初めに、三性説の説くところを取りあげて考察することにしよう。[2]

(A)『顕揚論』

論曰。当レ知無性不レ離二自性一。是故先説二三自性義一。如レ是即顕二三種無性蜜意一故。説二三自性一者、謂遍計所執自性依他起自性円成実自性。遍計所執者所レ謂諸法依二因言説一所レ計自体。依他起者所レ謂諸法依二諸因縁一所レ生自体。円成実者所レ謂諸法真如自体。

『三無性論』巻上

論曰。外問、於二何法中一立二此無性一、応三先安二立是法一。若説如レ是則無相理有レ所二相応一、実虚両境即便可レ見。

答曰、一切諸法不レ出二三性一、一分別性、二依他性、三真実性。

分別性者謂名言所顕諸法自性、即似塵識分。

依他性者謂依レ因依レ縁顕法自性、即乱識分。依二因内

(B)『顕揚論』

論曰。起二前所説諸分別一時、即爲二二縛所縛一、所レ謂相縛及麁重縛。

由二此二縛一執二二自性一、謂執二依他起自性及遍計所執自性一。

根縁外塵一起故。

真実性者謂法如如。法者、即是分別依他両性、如如者即是両性無所有。分別性以レ無二体相一故無所有、依他性以レ無レ生故無所有、此二無所有皆無二変異一故言二如如一、故呼二此如如一爲二真実性一。

『三無性論』巻上

若分別性起能爲二二惑一繋二縛衆生一、一者相惑、二者麁重惑。相惑即分別性、麁重惑即依他性。此二惑所二以得レ立者於二依他性中一執爲二分別性一故得レ立。

釈曰。呼二分別性一爲二相惑一者、相謂相貌、説二相貌一為レ惑、能為二惑縁一故説為レ惑。但依他性是正惑。而説二軽重一者、分別性但是惑縁、説レ惑故説為レ軽、依他性正是惑体故説二麁重一。由二相惑一故能障二無分別智一、不レ合二無分別境一、分二別相貌一故。由二麁重惑一正感二後生一得二諸苦等一、而必相由而有故、言三二惑繋二縛衆生一也。

(C)『顕揚論』

復次、如二前所説一、有二五種相一、謂能詮相所詮相此二相属相執著相不執相。又有二三相一、謂遍計所執相依他起相円成実相。為二五摂レ三、為二三摂レ五耶。

頌曰。

　依二三相一応レ智建二立五種相一、彼如二其所応一別別有二五業一。

論曰。当レ知依二三自相一建二立五相一。所以者何。初及第二依二三自相一、第三依二遍計所執相一、第四依二依他起相一、第五依二円成実相一。

『三無性論』　巻上

問曰、経中説レ有二五相一、一名言相、二所言相、三名義相、四執著相、五非執著相。又説三相、謂分別相、依他相、真実相。此二處相摂云何。為二五摂レ三、為二三摂レ五。

答曰。今約二三相一分二別五相一、応レ知五相中前二相通為二三相所摂一、第三相偏為二分別相摂一、第四相但為二依他相摂一、第五相唯為二真実相摂一。

釋曰。初二相所三以通為二三相所摂一者、初名言相即是諸法名字及〔言〕説、此名言是識所作、識似二名言相一起即是分別性。能分別識即依他性。所分別名言既無二所有一、能分別識亦無二所有一、即是真実性。是故初相即三性摂。

第二相亦三性摂者、所言相即是名言所目義、謂一切諸物亦是識所作。但識有下似二物相一起上即是分別性、

能分別識即是依他性。亦二倶無二所有一、即是真実性。
第三相但為二分別性所摂一者此名義相応相、謂為レ物立レ名、今二与レ物相応一、因レ名得レ顕レ物、此名義実無二所有一、無二相義一故、但是分別性。
第四相但為二依他性摂一者、此執二著名義二相一、辨二其能執一故但是依他性。不レ明二所執一故非二分別一、前但出二所分別一不レ出能分別一故非二依他一。
第五相唯為二真実性所摂一者此不レ執二著名義二相一、即是境智無差別阿摩羅識故。第四第三亦不レ離二真実性一、但其所立正為三偏顕二一義一耳。

(A)の箇所について、『顕揚論』では三無性義は三自性を離れないことを明確にしている。そして、先ず三自性義を説くのであるという。その『顕揚論』では遍計所執自性とは諸法の言説に依因して計せらる自体であると説き、依他起自性とは諸法の諸因縁によって生ぜられる自体であると説き、円成実自性とは諸法の真如の自体であると説いている。これを『三無性論』に見ると説明が長くなり、しかも少しく異なっている。それは分別性とは、名言の所顕の諸法の自性にして似塵識分であると説いている。似塵識分とは名字言説によって顕わされたもので自体相として非存在（無）であるから塵に似て顕われる識であると説かれる。依他性とは因に依り縁に依って顕わるる法の自性にして乱識分であると説いている。『顕揚論』に諸法の諸因縁によって生ぜられる自体なりと説くのと同じであり、このことは依他性が縁起性であることを明らかにしているものであるが、それを特に乱識分であると説いている。乱識とは根

拠のないものに惑乱される識ということである。それは因たる内根と縁たる外塵とに依って起ると説いている。次に、円成実自性は諸法の真如の自体であると『顕揚論』が簡単に説くのに対して、『三無性論』は非常に詳しく解釈している。それによれば真実性とは法の如如であると説くのは『顕揚論』の文と同じであるが、次に細部の解釈が付加されている。即ち、その「法」とは分別・依他両性であり、「如如」とはこの両性が無所有となったものであり、「分別性は体相無きを以って故に無所有なり、依他性は生無きを以っての故に無所有なり、此の二の無所有は皆異無きが故に如如と言う、故に此の如如を呼んで真実性と為すなり。」と説いている。分別性の無所有と依他性の無所有とが説明されるが、それによれば分別性の無所有とは実在として存在しない（vastu）を名字言説によってあたかも実在するかのように顕わされたものであるから、それは体相として非存在（無）であるから無所有であると説かれる。また、依他性は因縁により生ずる縁起性のものであるが、その因となる分別性が無所有となっては依他性が生起する所依がなくなるのでそれは無生となってしまう、これが依他性の無所有である。このように分別性の無所有によって、依他性の無所有が生ずる。その両性の無所有が無変異（avikāra）であり、如如（tathatā）であると説かれる。この解釈で明らかなように分別・依他性は現象としての存在における法（dharma）に関して説かれるものであり、これに対して真実性は虚妄の現象としての存在を否定し超越した法性（dharmatā）であり、法の如如（dharma-tathatā）である。このように、三性を分別・依他両性と真実性との二諦に説くのは彼の特徴である。

(B)の箇所について『顕揚論』では、諸分別が起る時に相縛と、麁重縛との二縛に縛せられる。この二縛によって依他性起自性と遍計所執自性が執すると説かれる。『三無性論』も同じであるが明確に説かれている。すなわち、もし分別性が起きれば（一）相惑と（二）麁重惑との二惑が衆生を繋縛するものとなると説いている。その相惑は分別性であり、麁重惑は依他性である。更に、この二惑の成立は依他性の中において執して分別性と為すが故であると説いてその関係を明らかにしている。

その分別・依他両性の相違について『三無性論』は特に「釈曰」として解説を付け加えている。それによれば分別性は相惑であり、相貌を惑とする、惑の縁となる惑である。無分別智を得ることを障げ、無分別境に合しないものである。それに対して、依他性は正惑であり、惑の体であることから、麁重惑であると説かれる。故に、分別性の相惑により無分別智を得ることを障げ、無分別境と合しないと説かれる。依他性は麁重惑によって正しく後生を感じ、諸の苦等を得ると説かれる。それは三性を二諦に解釈することから依他性に清浄分依他性を認めないために起る結果ではないかと考えられる。しかし、後に説くように『三無性論』には二分依他性も説かれているが、この箇所では明言していない。

(C)の箇所について、この箇所は三性説に関して「五相三相相摂」を説く所に説かれている真諦訳の特徴を見るものである。その五相とは(一)名言相、(二)所言相、(三)名義相、(四)執著相、(五)非執著相である。三相とは分別相、依他相、真実相の三性のことである。その五相と三相の関係について、三相(三性)によって五相を説くもので、五相の内の前二相は三性のすべてに関係して説かれ、第三相は分別性、第四相は依他性、第五相は真実性に関係して説かれる。この「五相三相相摂」について『顕揚論』にも(一)能詮相、(二)所詮相、(三)此二相層相、(四)執著相、(五)不執著相の五相と、遍計所執相と依他起相と円成実相の三性とが説かれるが、その解説は全くなされていない。しかし、真諦は「釈曰」として解説している。その解説を順序に従って考えよう。

第一名言相とは、諸法の名字(名前)と言説による相であるという。すべての存在するもの(諸法)について、その形相を想像して、それに似た像・形を思い起すことは識の所作であり、それは「所分別の識」であると言われ、それが分別性であると説く。これに対して、「能分別の識」が依他性であると説かれる。分別する、考える対象(vastu)が名字・言説だけで実体として存在しないことが認識されるとき、すなわち無所有と認識される時には、それを依り拠として起ったところの受動態としての意識の能分別の識もそれの原因が存在してないのであるから、起らないこと

になり、それもまた無所有となるとされる。この両性の無所有の状態を真実性であるとする。この両性の無所有の状態は依他性の完全な「無」である法性（dharmatā）を意味するもので、分別・依他両性は真実性の矛盾概念と見做されて、三性の通性即ち前両性と真実性の共通性は認められない。この名言相は分別性の無所有が直ちに依他性の無所有であり、その二無所有が真実性の実有であるというように三性に摂せられていると説いているもので、仮構としての名字と言説の世界（相）の中にも三性が説かれることを意味したものであろう。

第二所言相とは、第一名言相に対して言説によって表現される「物」（所目義）に対する考え方を説いたものである。分別は名前と言説とそれによって表現された物体とにより相起されるものであると考えられている。物体の像・形によってそれに似て起る考えは分別性であり、それを意識するものが依他性である。しかし、この両性とも虚妄なる分別によって本来的無であるものを有と見做していることから、実体として実在しないものであることから無所有とされる。その両性の無所有が真実性であるとされる。この名言相と所言相は三性の立脚点が一なる世界のものであり、転換的にあると時は依他性に、ある時は分別性に、ある時は真実性として有ることを意味したものであると考えられる。[3]それは自性（svabhavā）としての同一の世界でありながら、前二性と真実性とは共通性のない世界でもある。すでに前節でも明らかにした通り、また、この二相の解釈によっても明らかなように、真諦の三性説の特徴は分別・依他両性の無所有が説かれるもので真実性と結合するものとしての依他性の浄位を認めていないものである。例えば『摂大乗論』の金蔵土の譬喩[4]のように依他性に染浄二分の特質があり、分別性の所依としての雑染分がなくなることにより、真実性の所依としての清浄分が顕現すると言うように説かれていないのである。しかし、後に説くように『三無性論』の他の場所には二分依他性も説かれている。

第三名義相とは、分別性の説明である。分別性の所摂となるのは名と義とに相応する相のことである。事物（vastu）を表現するために名前をつけて、事物と名前とを一致される。それによりこんどは名前に因って事物のイメージ

を顕わすのが義（artha）である。これが分別相である。しかし、この分別相における名義の相は実在するものでなく無所有のものである。故に分別相の義はないことになる。これを分別相と説くのである。

第四執著相とは、依他性の説明である。分別性は名と義による物体の側に立ち、分別される対象の側に立っての考察であるのに対して、依他性はそれらの物体を分別する側に立ったもので、主観的なものであって、その対象（vastu）によって起る意識に執著・堅執して停滞した考えを意味するものであると説いて、その相違を明白にする。それ故に、依他性は能分別・能執著のものであり、分別性の所分別・所執著のものでないと説かれる。ここにおいても雑染清浄の二分依他性は説かれないで、分別性と依他性との関係においてのみ論ぜられている。

第五非執著相とは、真実性の説明である。真実性とは「名義の二相（分別性・依他性）に執着せざれば、即ち是れ境智無差別の阿摩羅識なり」と説き、更に「第四（依他性）第三（分別性）もまた真実性を離れず、但だその所立の正しく偏に一義を顕わすことを為す」と説いている。これは三性の一体不二を説くものであると考えられる。これは『転識論』の「此の前後の両性がいまだ曽って相離れざるが即ち是れ真実性なり」（此前後両性未㆓曽相離㆒即是真実性）[5]と説かれるものと全く一致する。これはすでに前節で明らかにしたように真諦の独自の三性説である。

次に真実性阿摩羅識について少しく考察しよう。真諦は真実性阿摩羅識を説くのに境識倶泯・境識倶遣と説く場合と境智無差別と説く場合があり、しかも『転識論』にはこの両方が説かれている。[6] 境識倶泯・境識倶遣とは境無識無・唯識無境・両性の無所有と思惟するところの分別・依他両性の方面から真実性阿摩羅識を説いたものであり、これは転識得智といわれる場合のもので、転識の識は境識の識のことであり、その識を転ずる、即ち倶泯または倶遣して得られたところのものが得智であり、それは出世無分別智の智であり、解脱・涅槃を意味するものである。それは真実性に阿摩羅識を説くのは『解深密経』等の三性説とは異なっているが基本的には正統な唯識説によっていると考えられる。その転識得智は八識を転じて智慧（悟り）を得ることであり、それは具体的には六根を清浄にすることに

よって得られる智慧であることから、我々の具体的な修行によって得る方面からの智慧を意味していると考えられる。他方、境智無差別の阿摩羅識と説くところの智は『転識論』の第二九頌に「是を無所得にして心にも非ず境にも非ずと名づく、是の智を出世無分別智と名づく、即ち、是れ境智無差別なるものにして、如如智と名づけ亦転依と名づく」と説かれる出世無分別智の智のことである。(7) この如如智と転依は明らかに阿摩羅識の同義語である。『転識論』に『勝鬘経』が引用されていることからも明白なように、真諦は唯識思想を解説するのに如来蔵仏性説を取り入れていることが明らかにされている。(8) その『転識論』の二九頌をサンスクリット本の頌と比較すると「是れ境智無差別なるものにして、如如智と名づけ、亦転依と名づく」は真諦の解説であり付加である。ところで、この境智無差別の智は容易に解るように出世無分別智（lokottara-jñāna）の智（jñāna）である。その境は分別・依他両性を意味するものであり、それは法性であり、法そのものであり、真如であると考えられる。そして、この両性は彼によって俗諦であるとされる。これは客塵煩悩に覆われた在纒位の如来蔵（在纒真如）仏性を意味していると考えられる。それに対して、真実性は真諦であり、出世無分別智であり、amala-jñāna（清浄なる智、阿摩羅識）(9) を意味する智であるから出纒位の法身（如来蔵、出纒真如）を意味していると考えられる。それ故に、それが無差別（不二）即ち「未曽相離」となった時を真実性阿摩羅識であると言い、そして、それは絶対的同体の一義・一味（境智不二）を現わすことになる。それは『入楞伽経』に説く円成実性は如来蔵心（tathāgatagarbha-hṛdaya）に相当するものである。(10) それは『十八空論』に説かれる畢竟之心・畢竟空・真実智と言われるところの如来蔵智を意味する智であると考えられる。(11) 境識倶泯・境識倶遣は虚妄分別の分別・依他両性の方面から真実性阿摩羅識を説いたものである。それに対して、境智無差別は三性がいまだ曽って相離れないもので真実性阿摩羅識（amala-jñāna）の方面から一切諸法全体を説いたものであり、境智不二の理解に立ったものであり、慧愷が『大乗唯識論序』にて説く仏性清浄之体であろう。(12)

そのことは真実性の七種如如を説くうちの第三識如如の解釈によってもうかがえる。その第三識如如は次のように

説明されている。[13]

『顕揚論』

三唯識真如作意、謂如二前説一、乃至、於二染浄法所依一、思二惟諸法唯識之性一、既思惟已如実了二知唯心染故衆生染、唯心浄故衆生浄一。

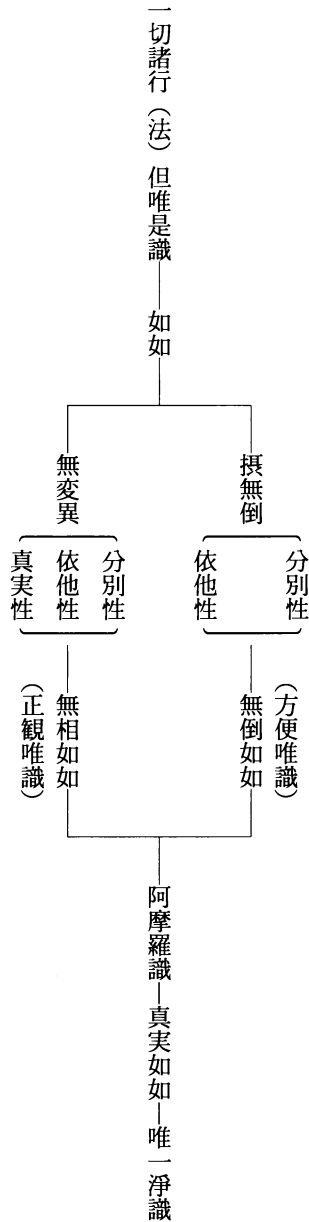
『三無性論』

三識如如者謂一切諸行但唯是識。此識二義故称二如如一。一摂無倒、二無変異。

　摂無倒者謂十二入等一切諸法但唯是識、離二乱識一外無二別余法一故。一切諸法皆為二識摂一、此義決定故称二摂無倒一、無倒故如如。

　無倒如如未二是無相如如一也。無変異者明二此乱識即是分別依他似塵識所顕一。由二分別性永無一故、依他性亦不レ有、此二無所有即是阿摩羅識。唯有二此識一独無変異故称二如如一。前称如如但遣二十二入一。小乗所レ弁一切諸法唯十二入、非二是顛倒一。今大乗義破二諸入一並皆是無、唯是乱識所作故。十二入則為二顛倒一、唯一乱識則非二顛倒一故称二如如一、此識体猶変異、次以二分別依他一遣二此乱識一。唯阿摩羅識是無顛倒、是無変異、是真如如也。前唯識義中亦応下作二此識説一、先以二唯一乱識一遣中於外境上、次阿摩羅識遣二於乱識一故、究竟唯一浄識也。

これによれば真諦訳は非常に解釈的であり長文である。そして、そこには彼独自の三性説が説かれている。即ち、一切の諸行（法）はただ唯識のみであり、それは如如である。その如如は㈠摂無倒と㈡無変異との二種から成立している。その㈠摂無倒とは小乗の弁ずるところの十二入処などの一切の諸法はただ唯識のみであるということである。それは乱識（分別性によって生じる依他性の識）を離れて別の余法（分別性）は成立しないから、一切の諸法は識（依他性）の摂となり、その意義が摂無倒である。また、それは如如（真理）であるから無倒如如（方便唯識）と言われる。しかし、この無倒如如は小乗の教義におけるもので余法（分別性）と乱識（依他性）の範囲内のものであるから究極の探究である無相如如（正観唯識）でないと説いている。それに対して、その㈡無変異とは、この乱識は分別依他両性にして似塵識の所顕であることを明らかにしている。その分別性が永無となることによって、依他性も不有となる。この二性の無所有であることが阿摩羅識である真実性であると説かれる。ただこの阿摩羅識のみが有って独り無変異なるが故に[無相]如如であると称する。前の無倒如如は但に十二入を捨遣するのみであり、小乗の弁ずる一切の諸法はただ十二入のみであるが、それは顚倒なるに非ざる（非顚倒）ものである。しかし、今大乗の教義（唯識教義）では諸十二入を破して皆無とするものであり、それはただ乱識（分別・依他両性）の所作のみなるが故である。十二入は則ち顚倒であり、唯一の乱識のみ（依他性の乱識）は顚倒に非ざる（非顚倒）故に如如と称することはできるが、その識体はなお変異のものであるから、次に分別・依他両性を以て、その乱識を捨遣する。唯だ阿摩羅識のみ無顚倒にして無変異であり、「真の如如」である。小乗の唯識義の中では、似塵識の説を作って、先に唯一の乱識（依他性）を以って外境（分別性）を捨遣し、阿摩羅識を顕現する。次にその阿摩羅識が乱識（分別・依他両性）を捨遣するが故に究竟して唯一の浄識（阿摩羅識＝真実性）のみとなると解説されている。この通りに輪のように限り無く運用される状態、即ち、空亦復空の智慧が究竟の唯一浄識とされるものであり、それは空の停滞を否定して空

用の行の限り無く続けられるべき事を意味しているように見うけられる。[14] それを図示すると次のようになる。

『顕揚論』に「唯心が染なるが故に衆生は染、唯心が浄なるが故に衆生は浄なるを了知す」と説かれているのは宇井伯寿氏によればまさしく如来蔵縁起の根本思想であり、それに相応する『三無性論』では方便唯識と正観唯識として説かれるものである。それは阿摩羅識自性清浄心の実現を理想とすることを明示しているものであると説かれている。[15]

二、三性の五事

次に、三性の各自の本質をそれぞれ五事として説く「三性之事用」について考察する。この所では『摂大乗論』等に説かれている依他性を中心とした三性説が説かれる。三性の各々に五事を説くのは『顕揚論』にもあるが、五事の名称があげられているだけで説明がなされていない。しかもその五事の配分が『三無性論』のものと異っている。以

下、順序を追って三性各自の五事を見ることとする。
初めに、分別性の五事について見てみよう。(16)

『顕揚論』

又、三自性一一各有二五業一、已如二摂浄義品中説一。
問、遍計所執自性能作二幾業一。
答、有二五種一、一能生二依他起自性一、二即於二是中一起二諸言説一、三能生二衆生執一、四能生二法執一、五能摂二受二執習気麁重一。

『三無性論』

論曰。分別各有二五種事用一。復次、此三性応レ知一一性中皆有二五事一。分別性具二五事用一者一能生二依他性一、二於二依他性中一能立二名言一、三能起二人法両執一、四能成二立二執麁重一、五能作下入二真実性一依止事上。
釋曰。初即能生二義体一、次能生二義上名言一、第三即能生二起人法二相一、第四即能生二煩悩一、第五即能解脱。前三明三能作二起惑得解方便一、第四正明二起惑一、第五明二得解一。有二此次第一者、必有レ体故立二名言一、由レ有二名言一故、所以起二人法両執一、由二人法両執一故増長起二諸煩悩一。前唯起二人法両執一、此則軽微、由レ此後起二無量惑一、由レ此以後久久輪転方能依止。此分別依他得レ入二真実性一故得二解脱一也。

これによって『三無性論』では『顕揚論』の（二）と（四）とを合わせて（三）として人法両執を起すと成し、（五）に「真実性に入る依止の事を作す」と説いているのは『顕揚論』に説かないものであり、これは分別性に関連

して真実性を説くと言う特徴を示している。『顕揚論』はこの五事についてなにも解説していないが『三無性論』には「釈曰」とあって真諦の解説がなされている。その解説は二段よりなっている。初め（一段）には（一）義体を生じ、（二）義の上の名字言説を生じ、（三）人法二相を生起し、（四）煩悩（＝起惑）を生じ、（五）解脱（＝得解）すると説く。しかも前の三つは起惑得解の方便を作ることを明すもので、（四）は起惑を明し、（五）は得解を明すものであると説いている。この分別性は依他性と共に全体としても方便であるはずなのに、前の三つを起惑としての煩悩と得解としての解脱のための方便と説き、更に（四）と（五）で起惑得解を説くのは方便（虚妄）としての分別性の中に真実性を説く事を意味していると考えられるのである。次に（二段）には、（一）必ず体があるから名字言説を立て、（二）名字言説があるから人法両執を起し、（三）人法両執によって増長して諸煩悩を起す、この三つはただ人法両執を起すのみだから、これは軽微である。（四）以上により無量の惑を起し、以後久々輪転する依止となる。しかし、（五）分別・依他両性が真実性に得入することから解脱を得ると説いている。この（五）の説明は前両性を遠離することによって真実性に得入すると理解しないで、前両性がそのままのすがたで真実性に得入し、一体となったものが真実性であると説いているものと考えられるから、これは三性の一義の理解に全く等しいものと考えられる。

次に依他性の五事について見てみよう。また、真諦の解釈は長文であるが合わせて引用する。[17]

『顕揚論』

問。依他起自性能作㆓幾業㆒。

答。有㆓五種㆒。一能生㆓諸雑染体㆒、二能為㆓遍計所執自性及円成実自性所依㆒、三能為㆓衆生執所依㆒、四能為㆓法執所依㆒、五能為㆓執習気麁重所依㆒。

『三無性論』

論曰。依他性五事者、一生㆓成煩悩体㆒、二能為㆓分別真実両性依止㆒、三能起㆓人法両執㆒名言依止、四能為㆓人法両執麁重依止㆒、五能為㆘入㆓真実性㆒依止㆖。

釈曰。一生㆓成煩悩体㆒者謂依他性有㆑体、異㆓於分

別性無レ体故、能爲二煩悩体一也。二能爲二分別真実二性依止一者謂依他性執爲二人法我一者即爲二分別性一作二依止一、若知下依他性由二分別一起上、分別既無二性相一故、依他性不生、不生故即爲二真実性依止一也。三能起二人法両執一名言依止者謂名言必有所依依他性一起故、言下能起二人法両執一名言依止上也。四能爲二人法両執麁重依止一者謂能生二上心麁重一人法両執也。五能爲下入二真実性一依止上者謂依他性不生、即知二分別無相一、爲下入二真実性一方便上也。亦得レ言下前解二分別性無相一即達二依他無生一、爲中入二真実性一依止上也。夫入二真実性一、初在二聞思慧中一必須三具解二分別性無相依他性無生一、然後見二真実性一。

これも分別性と同様に『三無性論』は『顕揚論』の(三)と(四)とを合せて(三)として、(五)に新しく「真実性に入る依止となる」との説を加えている。また、『三無性論』には釈曰として真諦の解釈がなされている。それによれば、(一)依他性が煩悩の体となるとは依他性には体があって、分別性に体がないという相異があるから依他性は煩悩の体である。(二)依他性が分別・真実両性の依止となるとは依他性が執着して人法両我となるから依他性は分別性の依止と作る。故に、もし依他性が分別性によって起ることを知れば分別性には性相がないのであるから、それによって起る依他性も不生となる。依他性が不生となるとは分別性の相とそれによって起る依他性の性相がない

ということであるから依他性は真実性の依止となる。（三）依他性が人法両執を起す名字言説の依止であるとは分別性の名字と言説は必ず所依の依他性があって起るから依他性は人法両執を起す依止である。（四）依他性が人法両執の麁重の依止となるとは上心麁重を生ずる人法両執である。（五）依他性が真実性に入る依止となることについて二種の依他性の働きが説かれる。初めに、依他性が不生ならば分別性は無相であると知り、真実性に入る方便となる。また、分別性は無相であると理解すれば依他性の無生に達することになり、真実性に入る依止となると順逆に分別・依他両性の無所有であることを説いている。次には、真実性に入るとは初めに聞思慧の中に在って、必ず分別性は無相であり、依他性は無生であると理解した後に真実性を見ると説いている。この依他性の五事の説明は従来説かれている依他性の特質である染浄二分の依他性を意味するものであり、真諦は従来の依他性を中心とする説をも是認していたことを明らかにしている。

真実性の五事は分別性の五事と依他性の五事を対治することである。まず真実性の五事について見てみよう。(18)

『顕揚論』

問。円成実自性能作二幾業一。答。有二五種一。謂能爲二一種五業一対二治生起所縁性一故。

『三無性論』

論曰。約三前分別依他有二五事一合成二十種一。所二以然一者能爲二二性五事対治依止縁縁一、三乗聖道是能対治能除二前二性五事一故。

『顕揚論』によれば円成実自性とは二種（性）の五業のために生起所縁性を対治するものであると説いている。しかし、その説明がなされていない。これに対して『三無性論』は二性五事の対治の依止縁縁となると説いており、更に三乗の聖道は能対治で前二性の五事を除くものであると説いている。依止縁縁について真諦は注釈して「依止処縁縁とは無分別の境の智の中に於て智を説いて依止と爲し、境を説いて縁縁となす、即ち是れ仏菩薩の転依の義なるが

故に依止縁縁と名づくるなり[19]」と説いている。これによって「三乗の聖道」の三乗は仏菩薩を指すことも明らかである。これにより真実性には仏と菩薩が所属することを明すものと受取られる。

次に真実性がいかに前両性の各五事を対治するかについて見ることにしよう。初めに分別性の五事の対治について次のように説かれている[20]。

能除二前分別性五事一者一由レ観二分別性無相一故、依他性不レ生。二由レ依他不生一故、名言則無レ依。三由二名不起一故、人法両執則不レ得レ生。四由二両執不生一相類及麁重二惑則不レ起。五由二二惑不起一故、即是見レ真、不レ労三更修二方便一入二真実性一也。由レ得二聖道一故、分別性五事永不二復起一也。

この分別性の五事の排除によれば、（一）分別性の無相であることを観ることによって、それによって生ずる依他性は不生となり、真実性を観る。（二）依他性が不生であるとは名字言説が有であると虚妄分別する所依の分別性がないことであり、それは真実性である。（三）名字言説による虚妄分別（分別性）が不起であることによって、それを所依とする人法両執が生じなくなる。（四）人法両執の不生によって相類惑と麁重惑の二惑は起らなくなる。（五）この二惑が不起となることによって人法両執も不生となるから、真実を見ることが可能となる。真実を見ることによってただちに真実性に悟入するのである。この真実性に悟入するのは仏菩薩の聖道者であり、彼等は分別性を再び起さない聖者であるという。この五事は先の分別性の五事を説いた中の第二段の説明に類似しているようである。

次に依他性の五事の排除について次のように解釈している[21]。

除二依他五事一者、一由二聖道一故依他煩悩体除滅。二由二体滅一故不レ作二分別及真実両性依止一。三由二体無一故不三能爲二人法両執名言依止一。四由二体無一故不三能爲二両執麁重上心依止一。五已見二真如一故不レ労二更覓一入二分別性依止一也。

この解釈により、依他性の中心的意味は煩悩の体の有無によることが明確にされている。そして、（一）聖道によっ

て依他性の煩悩体が除滅されることが真実性である。その（二）依他性の煩悩体が滅することにより、分別真実両性の依止でなくなり、真実性となる。（三）その煩悩体が無となることにより人法両執の名字言説の依止でなくなるから、真実性である。（四）同じく、その煩悩体が無となることから人法両執の麁重上心の依止とならないから、真実性である。これまで（一）から（四）までは分別依他両性の絶対の無によって人法両執の依止の絶対無を説いたものであるが（五）において依他性を除滅し、その煩悩体を無と観じた者は真如を見るが故に、更に覓むることを労せずして、自然法爾としてそれはまた分別性の依止に入ることであると説いている。これは依他性を遠離した絶体無の真実性（無分別智）は現実的仮法を離れたものでなく、仮法としての分別性と隔絶したものではないことを明らかにしている。現実の仮設としての存在であり、それは同時に存在することの真理としての真実有である分別性を「如実に見る」（yathābhūtârtha-darśana）ことを説いたものである。[22]「如実に見る」とは相対的存在を超越した絶体の真理の存在（境）を見ることであって、それは虚妄分別に係って在る縁起観を超越・否定（遠離）して真実の智見によって縁起の真如を見ることである。それは真実性も分別依他両性もない絶対の無によって如実に在る（yathābhūta）ことであり、（五）に説かれるように依他性の煩悩体を遠離した真実性（悟りの世界、無分別智）から分別性（迷いの世界）に入ることである。この作用は後得智といわれる。それによってこそ仏菩薩による一切衆生救済（利他行）が可能なのであると考えられる。

三、三無性

『三無性論』には、三性の不一不異説は明確に説かれていないので、次に三無性論について考察しよう。[23]三無性説はすでに述べたように三性説と表裏の関係にある。次に三無性説についての説明を見ることにする。

『顕揚論』

論曰。如レ是三種自性当レ知由二三無自性一。故説二三無性一。一相無性、謂遍計所執自性。由二此自性体相無一故。二生無性、謂依他起自性。由二此自性縁力所レ生非二自然生一故。三勝義無性、謂円成実自性。由二此自性体是勝義、又是諸法無性一故。

『三無性論』

次約二此三性一説二三無性一、由二三無性応レ知是一無性理一。約二分別性一者由二相無性一説名二無性一。何以故。如二所顕現一是相実無、是故分別性以二無相一為レ性。

約二依他性一者由二生無性一説名二無性一。何以故。此生由二縁力一成不レ由二自成一、縁力即是分別性、分別性体既無、以レ無二縁力一故生不レ得レ立、是故依他性以二無生一為レ性。

約二真実性一者由二真実無性一故説二無性一。何以故。此理是真実故、一切諸法由二此理一故同一無性、是故真実性以二無性一為レ性。

『顕揚論』において三性と三無性との関係を「三無性は三自性を離れず」と説き、『三無性論』においても「三性に約して三無性を説く」と説いて三性と三無性との関係は不離のものであって、三性によって三無性が説かれることを明らかにしている。『三無性論』は更に三無性は全体として本来的に一無性であることが説かれる。それは「一切諸法由二此理一故同一無性」と説かれて、本来的には同一の無性であることを明言している。

この『顕揚論』『三無性論』『唯識三十頌』等は三性に約して三無性を説いている。いま真諦はその三無性は同一の無性であることを明らかにしている。三無性に対するこの両論の翻訳はほとんど同じであって、第一を相無性、第二を生無性、第三を真実無性（勝義無性）と説いている。その説明は『顕揚論』は簡単であり、『三無性論』は詳しい

ものとなっている。第一の相無性とは分別性（遍計所執自性）による無性である。それは分別性によって顕現される相はそれ自体の相として無であるから無性である。第二の生無性とは依他性（依他起自性）による生無性である。依他性による自性とは縁の力によって生ぜられる（縁力所生）もので自然に生ずるに非ざるものである。その縁の力の依止たる分別性が無性であるから縁の力がなくなって生ずることはできなくなるから生無性であると説いている。『顕揚論』に「非二自然生一」とあるのは『唯識三十頌』の第二無性の「無自然性」（na svayaṃbhāva）を想起させる。(24) 第三の真実無性とは真実性（円成実自性）に約して真実無性（勝義無性）により、無性である。真実性はその自性の自体が真実であるから、「一切の諸法は同一の無性である」と説いている。この三無性の説明は真諦訳は例によって詳しく訳出して、そこで三無性の同一無性を説いている。しかし、真諦は次にあらためて「釈曰」として自己の解釈を明らかにしているので、次に少し長文になるが真諦自身の注釈する所を聞こう。(25)

釋曰。約二真実性一由二真実無性一故説二無性一者、此真実性更無二別法一、還即前両性之無、是真実性。真実是無相無生故。一切有爲法不出二此分別依他両性一、此二性既真実無相無生、由二此理一故一切諸法同一無性。此一無性真実是無、真実是有。真実無此分別依他二有、真実有此分別依他二無、故不レ可レ説レ有、亦不レ可レ説レ無、不レ可レ説三有如二五塵一、不レ可レ説三無如二兎角一。即是非有性非無性、故名二無性性一。亦以二無性爲レ性名二無性性一、即是非安立諦。若是三性並是安立、前両性是安立世諦、体実是無安立爲レ有故。真実性即是安立真諦、対二遣二有一安二立二無一名爲二真諦一。還尋二此性一離レ有離レ無故非安立。三無性皆非安立也。

この真諦の解釈は真実性に依る真実無性（paramārtha-niḥsvabhāvatā）を中心に三無性を説明したものである。そして、三無性を真実無性を中心に説く所に特徴が見られる。彼は真実無性を三方面にわたって明らかにしている。第一には真実性によって真実無性である無性が説かれる。真実性とは分別・依他両性の無である。その真実無性とは分別・依他両性の無相・無生によって成立する。一切の有爲法は分別・依他両性を出ないから、この両性が無になれ

ば真実無相無生となって無爲法の真実無性となる。故に、一切の諸法は同一の無性であると説かれる。第二には三性三無性を有と無との関係において詳説している。この一無性は真実無であり、真実有である。真実性の無とは分別・依他両性の有の時であり、真実性の有とは分別・依他両性の無の時である。しかるに、真実性の無性は有とも無とも説かれないものである。その「有る」(存在)とは五塵(五境)のように有るのであり、「無い」(非存在)とは兎角のように無いのであるから、それは非有性であり、非無性であるという。この非有性・非無性が真実性の無性性であるという。また、これは「無性を性と爲す」(niḥsvabhāva-tā)から無性性(niḥsvabhāvatā)であり、非安立諦であると説かれる。これは『転識論』における第三無性性と同義である。また、『三無性論』は分別・依他両性の中においてただ無性のみを説くことを得るが、真実性の中に於いては真実と無性とを説くことが得られるとして、その相異を明らかにしている[26]。第三にはこの真実性の無性性を安立諦と非安立諦で説明する。もし、三性が安立ならば分別依他の両性は安立世諦である。それは三性の体は無であることを安立して有とするからである。それに対して、真実性は安立真諦である。その真実無は分別依他の二有を対遣し、真実有は分別依他の二無を安立することを真諦とする。この故に、真実性は分別依他の非有性と非無性の有無を離れたものであり、非安立諦であると説かれる。その三無性は皆な非安立諦であると説かれている。

注

(1)　この場合も『三無性論』『顕揚聖教論』はテキストとして『印哲研』六(二〇七―二九〇頁)を用いた。『三無性論』は題名から三無性説だけを説くように考えられがちであるが宇井伯寿氏の目次からも理解できるように三性説を中心に説いたものであるから、三性三無性論とあって然るべきでなかろうか。

『三無性論』大正蔵三一、八六七―八七八頁。

『顕揚聖教論』大正蔵三一、四八〇―五八三頁。

『世親唯識の研究』上、一四〇―一四二頁参照。
(2) 『三無性論』『顕揚論』(『印哲研』六)、(A)二〇九頁、(B)二三三頁、(C)二五五―二五七頁。
(3) 長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」(『鈴木学術財団研究年報』4号、一九六七年)六頁。
(4) 拙論「摂大乗論と九識説について」(『印仏研』二十巻二号、昭和四七年)三〇二頁。
(5) 『転識論』(『印哲研』六)、四二一頁。
(6) このことは『三無性論』から『転識論』へ至るにおよんで彼独立の説がすでにまとめられていたことを示唆している。
(7) (5)同、四二六頁。
(8) (5)同、四二七頁。
(9) 第三章第四節参照。
(10) 第二章第一節第一項一参照。
(11) 『十八空論』(『印哲研』六)、一三七―一三八頁。
(12) 慧愷『大乗唯識論序』、大正蔵三一、七〇頁b。
(13) 『三無性論』『顕揚論』(『印哲研』六)、二四四頁。
(14) 山口益『般若思想史』(昭和三一年月日)、七五頁。
(15) (13)同、三三二頁。
(16) (13)同、二五七頁。
『顕揚論』において三性の五事説は「摂浄義品」(大正蔵三一、五〇八頁b)に説かれている。
(17) (13)同、二五七―二六〇頁。
(18) (13)同、二六〇―二六一頁。
(19) (13)同、二六一頁。
(20) (13)同、二六〇頁。
(21) (13)同、二六〇頁。
(22) S. Lévi *“Vijñaptimātratāsiddhi”* p.43 ℓ 14.

(23)　(13)同、二一〇頁。
(24)　第三章第四節参照。
(25)　(13)同、二一〇—二一一頁。
(26)　(13)同、二五四頁。

第六節　『顕識論』における三性説

一、三性と性の五義

この『顕識論』は小論である。これは第一部は基本文、第二部は總注、第三部は詳細な注釈の三部より成立している。[1] この論には三性説だけが説かれて、三性の不一不異説は説かれない、また三無性説はわずかに説かれるにすぎないのである。しかし、この論には如来蔵説による性の五義が説かれている。それ故に、三性と性の五義説について考察しよう。

三性説について次のように説かれる。[2]

一切諸法有㆓三種性㆒、一分別性、二依他性、三真実性。分別性者名言所顕諸法。依他性者一切諸法因果道理所顕。

真実性者一切諸法如如性。分別者無相爲㆓其性㆒、依他者無生是其性。

このように一切の諸法は三性であると説いて三性を説明する。その説明は非常に簡単であるが、その意味は十分に明らかにしている。その分別性とは名字言説によって顕わされた諸法である。依他性とは一切の諸法の因により果による道理によって顕わされたもので縁起性のものである。真実性とは一切の諸法の如如性のものであると説かれている。この真実性の説明は『転識論』『三無性論』等の説明に類似しているが簡単な説明のために十分ではないものとなっている。この「分別者無相爲㆓其性㆒、依他者無生是其性」と説くのは三無性を説く説明のようである。この無相とは分別性による無性である相無性を意味し、無生とは依他性による無性である生無性を意味しているようである。しかし、真実性による無性である真実無性性に関して説かれていないことから、この三無性説は十分に意をつくして

いないものとなっている。この三種の性であり、無相・無生の性である性（svabhāva）について「所レ言性者自有二五義一」と説いて「性の五義」を明らかにしている。この性の五義は本来的に『仏性論』『宝性論』等の如来蔵思想系の緒論書に説かれる説である。いま、次に『顕識論』と『仏性論』との性の五義について対照して見てみよう。[3]

『顕識論』

所レ言性者自有二五義一。

一者自性種類義、一切瓶衣等不離二四大種類義一、同是四大性、是自性義。

二者因性義、一切四念処聖法所縁道理、縁二此道理一能生二聖法一、亦是因義。

三者生義、若物無レ性、則性不レ可レ見、生義可レ見故、性訓レ生、五分法身是生性義。如来正説三衆生信楽生二三種信一、一信レ有二真実道理一、二信レ得二五分法身功徳一、三自利利他徳。備修二五分身一、五分身生、則顕二至得性一故、故五分法身生、以レ此爲レ性義。

『仏性論』

謂如来蔵有二五種一何等爲レ五。

一如来蔵。自性是其蔵義。一切諸法不レ出二如来自性一。無我爲レ相故。古説三一切諸法爲二如来蔵一。

二者正法蔵。因是其蔵義。以二一切聖人四念処等正法一。皆取二此性一作レ境。未生得レ生。已生得レ満。是故説名。爲二正法蔵。

三者法身蔵。至得是其蔵義。此一切聖人信楽正性。信楽願聞。由二此信楽レ心一故。令三諸聖人得二於四徳一。及過二恒沙数等一切如来功徳一。故説二此性一名二法身蔵一。

四不壊義、此性在二凡夫一不レ染、在レ聖不レ浄、故名二壊一。

五秘密蔵義、親近則行浄、乖違則遠離、此法難レ得幽隠故名二秘密一、即名レ蔵義。

四者出世蔵。真実是其蔵義。世有二三失一。一者対治。可二滅盡一故名爲レ世。此法則無二対治一故名二出世一。二不静住故名二爲世一。由二虚妄心果報一。念念滅不レ住故。此法不レ爾故名二出世一。三由レ有二倒見一故。心在二世間一則恒倒見。如三人在二三界一。心中決不レ得レ見二苦法思等一。以二其虚妄一故名二爲世一。此法能出世間故名二真実一。爲二出世蔵一。

五者自性清浄蔵。以二秘密一是其蔵義。若一切法隨二順此性一、則名爲内。是正非邪。則爲清浄。若諸法違逆此理。則名二爲外一。是邪非レ正。名爲二染濁一。故言二自性清浄蔵一。

この対照によって『顕識論』の性（svabhāva）の五義は『仏性論』では如来蔵（tathāgata-garbha）の五義となっている。その性の五義と如来蔵の五義について見ると五義の名称は異なるけれども内容は同じであることが知られる。すなわち、（一）自性種類義では一切諸法は自性義であると説くのに対して、（一）如来蔵義であると説き、それは自性義（如来自性義）であると説いている。（二）因性義では一切の四念処は聖法の所縁の道理であって聖法の生ずる縁であるから因性義であると説くのに対して、（二）正法蔵義であると説き、それは因性義であると説いており、その内容は同じである。（三）生義（生性義）では五分法身であると説き、衆生の信楽として三種の信が説かれ

る。更に、五分法身が生ずれば至得性を顕わすと説いているのに対して、(三) 法身蔵義であると説き、これは至得義である。一切の聖人は信楽正性であり、信楽心によって聖人は四徳を得ると説いている。(四) 不壊義とは凡夫にあっても不染であり、聖人にあっても不浄であると説くのに対して、(四) 出世蔵義であると説き、真実義を説くものである。そして、三失を説いている。(五) 秘密蔵義では親近する時は行浄であり、乖違する時は遠離する。このように、法は得難く幽隠であるから秘密義であると説くのに対して、(五) 自性清浄義であると説き、秘密蔵義を説くものである。一切の諸法は清浄であると説いている。このように対照して見ると同一物の説明であることが理解できる。このことは真諦は三性の性 (svabhāva) と如来蔵 (tathāgata-garbha) を同一に理解していたことを明示しているものである。このような理解は彼以外に見い出せないように考えられる。これは非常に特異な説のように思うものである。更に『仏性論』には『勝鬘経』に説かれる如来蔵の五義として次のように引用されている。(4)

故勝鬘経言。世尊仏性者、是如来蔵。是法身蔵。是出世蔵。是自性清浄蔵。是正法蔵。由ㇾ説二此五蔵義一故。

しかし、現存の二種の『勝鬘経』はこれらと異っている。(5)『宝性論』に周知の通りアビダルマ経の偈頌として知られる次の無始時来の偈頌が引用されている。(6)

anādikāliko dhātuḥ sarvā-dharma-samâśrayaḥ | tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇâdhigamo' pi ca ||

界は無始時来のものであり、一切法の等しく所依となるものである。

それが有る時に、一切の趣があり、或は涅槃の証得もある。

この偈頌の界 (dhātu, 性) について、次の通り解釈している。

dhātur iti | yad āha | yo' yaṁ bhagavaṁs tathāgata-garbho lokôttara-garbhaḥ prakṛti-pariśuddha-garbha iti |

界とは次のように説かれる。これは如来蔵であり、出世間蔵であり、自性極清浄蔵であると説いている。

このようにサンスクリット本では三義に説かれているが、漢訳『宝性論』では[7]

所レ言性者如下聖者勝鬘経言中世尊。如来説二如来蔵一者是法界蔵。出世間法身蔵。出世間上上蔵。自性清浄法身蔵。自性清浄如来蔵上故。

と訳されていて性（dhātu）の五義が明らかにされている。この他にもこの偈頌は『摂大乗論』『唯識三十頌安慧釈』等に引用されている。[8] その場合、dhātu は阿頼耶識の所依として説かれている。この故に、dhātu は如来蔵説では如来蔵としての所依、唯識説では阿頼耶識としての所依として説かれている。いま、この『顕識論』では三性の性（svabhāva）を如来蔵説による性（dhātu, 界）の五義によって説明するという特異性を示している。このことは真諦は唯識説の中に如来蔵説を摂取しようと試みたことを意味しているように考えられる。

次にこの論は三性を空の義によって説明するのでこれについて考察する。[9]

分別性是無有空、分別無二法可一レ得故。依他性是不如空。如レ是破二所執一。真実性是自性空、無二人法二我一是自性空也。

これは三性を空義によって説明したものであるが、我々はこの解釈と同じものを『中辺分別論』に見い出すことができる。すなわち、『中辺分別論』真実品第三の第七頌の世親釈に次のように説かれている。[10]

abhāvaś câpy atad-bhāvaḥ

prakrṛiḥ śūnyatā matā |（Ⅲ, 7a-b)

parikalpita-lakṣaāṇaṃ na kenacit prakāreṇâstîty abhāva evâsya śūnyatā | paratantra-lakṣaṇaṃ tathā nâsti yathā parikalpyate na tu sarvathā nâstîti tasyâtad-bhāvaḥ śūnyatā | pariniṣpanna-lakṣaṇaṃ śūnyatā-svabhāvam evêti prakṛti evâsya śūnyatā |

また空性は無性であり、不如性であり、本性（として無性）であると考えられる。（Ⅲ, 7a-b)

分別相はいかなる量（方法）においても存在しないと言う、その無性が空性である。依他相は分別される通りには存在しないが、しかし、一切が存在しないのではないと言う、その不如性が空性である。真実相は空性それ自体であると言う、実にその本性（として無性）が空性である。

『弁中辺論』（玄奘訳）

空亦有二三種一、　謂無異自性。

空有レ三者、一無性空、謂、偏計所執。此無三理趣可二説爲レ有由二此非有一説爲レ空故。二異性空、謂、依他起。如二妄所執一不三如レ是有一非二一切種性全無一故。三自性空、謂、円成実。二空所顕爲二自性一故。

『中辺分別論』（真諦訳）

無空不如空、　性空合二三種一。

分別性［相］者無二別道理令レ有、無レ有レ物是其空。依他性相者無有レ如レ所二分別一、不三一向無二此法一、不二如有一是空。真実性相者空自性、是故説名二自性空一。

これによって『顕識論』の三性説の解釈は『中辺分別論』の偈頌とその世親釈からの引用であることが明らかとなる。サンスクリット本によれば、空性（śūnyatā）が三種に説かれるのであるが、この『顕識論』『中辺分別論』『弁中辺論』の漢訳においては空（śūnya）と訳されて、そこには性（—tā）の意味が明確に訳出されてないと言う欠点を持っている。いま、サンスクリットと漢訳を対照すると次のようになる。

『顕識論』	『中辺分別論』	『弁中辺論』	
無有空（分別性）	無空	無性空	abhāva (-śūmyatā)
不如空（依他性）	不如空	異性空	atad-bhāva (〃)
自性空（真実性）	性空	自性空	prakṛti (〃)

次に『顕識論』の三性説を見ることにしよう。それによれば分別性（parikalpita-lakṣaṇa）は無有空（abhāva-śūnyatā）の意味である。なぜならば虚妄なる分別によっては正法（真実の存在）を得ることができないからである。すなわち、名称や言説によって顕わされる法（存在）は真実なる法でないから分別性は無有（abhāva）なる空性（śūnyatā）である。依他性（paratantra-lakṣaṇa）は不如空（atad-bhāva-śūnyatā）の意味である。これは仮に名称や言説によって顕わされる法を所依として生起する妄所執（parikalpyate）を破するものであるから依他性は不如有（atad-bhāva）なる空性である。この性では所執が破されると説くが、能執に関しては説かれていない。真実性（pariniṣpanna-lakṣaṇa）は自性空（prakṛti-śūnyatā）の意味である。これはまたサンスクリット本には śūnyatā-svabhāva（空性の自性）と説かれている。『顕識論』はそれを解釈して、人法二我の無いことであると説いている。この人法二無我は真諦が加えたもので他の論には説かれていない。安慧は『唯識三十頌』を注釈するに当って、唯識説は人法に執着する人たち（dharma-pudgala-abhiniviṣṭā）に人法の二無我を開示して、如実の唯心（yathābhūta-cittamātra）を知らしめるものであると[11]説いているが、この論における人法二無我も全く同義のものである。

更に、この論は三性説を空華の譬喩によって明らかにして、次のように説いている。[12]

　復次分別性如㆓空華㆒是極無、依他性異㆓空華㆒、似㆓幻化㆒非㆓空有無㆒。観㆓依他性不有不無㆒故、能得㆑道成㆑聖、空無是断観、空無不㆑能㆓得㆑道成㆑聖。

これによって分別性は空華のようにまったく存在しないものを虚妄分別によってあたかも存在するかのように見做されたもので、本来は空華のように極無である。依他性は空華のようにものと異って幻化に似るもので「空の有と無とに非ず」と説いている。また、依他性は不有不無なるを観ずると説いている。これは依他性の二分の性質を明らかにするものである。依他性の不有とは分別性との関係によって説かれ、依他性の不無とは真実性との関係によって説かれたものである。すなわち、分別性の仮有によって実有であると観察する依他性はまちがいである。なぜなら、分

別性は名称と言説によって顕わされたものであるから無相である。この故に、依他性は能く得道し成聖することが出来るのであると説いている。それ故に依他性が単に空無だけであれば依他性の不有不無を観ずることが出来ず断観となり、また、空無だけであれば得道し成聖することも出来なくなると説いている。一般には分別性を空華、依他性を幻、真実性を虚空の如しと譬喩を説くが、この『顕識論』はなぜか真実性に関して全く説いていないのである。

二、おわりに

以上、『顕識論』の三性説は非常に簡単に説かれている。しかし、三性の説明に『中辺分別論』を引用して空性の義によって三性を解釈するという特徴を示している。これは三性説と般若空の説との関係を示すものである。更に、この『顕識論』における重要なことは三性の性について性（svabhāva）の五義が説かれることである。しかも、その性の五義は『勝鬘経』『仏性論』『宝性論』等における如来蔵仏性の五義と相応することである。『宝性論』を形成する如来蔵の十義の第一は自体（svabhāva-artha）の解釈であることを考える時、性（svabhāva）の重要性が理解される。『顕識論』における性の五義はあくまでも三性（tri-svabhāva）としての性（svabhāva）の意味である。しかし、『宝性論』等の性（dhātu, 界）の五義は如来蔵としての五義である。しかも『顕識論』の性の五義説は『宝性論』等の五義説と同義であるから、真諦は三性の性を如来蔵を意味する性（dhātu）の五義として見做していたことを明らかにしている。これは真諦の唯識説の形成に如来蔵思想が深くかかわっていることを証明するものである。

注

（1）「顕識論の解釈」（『印哲研』六）、三七九頁。
（2）『顕識論』（『印哲研』六）、三七四頁。

なお、『顕識論』はテキストとして『印哲研』六（三六一―三七八頁）を用いた。
大正蔵三一、八七八―八八二b。

(3)『顕識論』(『印哲研』六)、三七四頁。
『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九六b。
高崎直道「真諦訳摂大乗論世親釈における如来蔵説」(『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』)、二五六―二六〇頁。

(4)『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九六b。

(5)『勝鬘夫人会』第四八(『大宝積経』巻第一百一十九)、唐菩提流志訳、大正蔵十一、六七七c。
世尊。如来蔵者是法界蔵。是法身蔵。出世間蔵。性清浄蔵。此本性浄。
『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』、宋求那跋陀羅訳、大正蔵十二、二二二b。
世尊。如来蔵者。是法界蔵。法身蔵。出世間上上蔵。自性清浄蔵。此性清浄。

(6)中村瑞隆『梵漢対照宝性論』(山喜房佛書林、昭和四六年)一四一頁。

(7)(6)同　一四二頁。

(8)『摂大乗論釈』巻第一、大正蔵三一、一五六c。
S.Lévi, "*Vijñaptimātratāsiddhi*"　p.37。

(9)『顕識論』(『印哲研』六)　三七五頁。

(10) G.Nagao, "*Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*" p.39。
山口益編『漢蔵対照　弁中辺論』(鈴木学術財団　昭和四一年)　四六―四八頁

(11) S.Lévi, "*Vijñaptimātratāsiddhi*" p.15。

(12)『顕識論』(『印哲研』六)、三七五頁。

第七節　『仏性論』における三性説

一、三無性について

この『仏性論』は『宝性論』と共に如来蔵思想を理解する上に重要な論書であることは周知のことである。この論書は「天親菩薩造、陳天竺三蔵真諦訳」となっているが、『宝性論』の異訳であることはすでに明らかにされている。この論書は（一）縁起分、（二）破執分、（三）顕体分、（四）弁相分から成立している。その中の（三）顕体分は(1)三因品、(2)三性品、(3)如来蔵品からなっており、その三性品において三性三無性説が説かれている。だが、この顕体分はサンスクリット本および漢訳の『宝性論』と対照することができないもので『仏性論』だけに解説されるものである。(1)

この『仏性論』では三性三無性説について三性品において説くのみである。その三性品に、次のように説かれる。(2)

三性所摂者、所謂三無性、及三自性。三無性者、一無相性、二無生性、三無真性。此三性摂㆓如来性㆒盡。何以故。以㆓此三性㆒通爲㆑体故。

これによれば三性の所摂とは三無性と三自性とである。換言すれば三無性と三自性との二性はそれぞれ独立してあるのではなく、共に三性の中に摂められてあるものである。それ故に三性において三無性が説かれるものであって、三無性によって三性が説かれるものではないのである。(3)そのことは三無性説は簡単に説明され、三自性説の説明が十種義によって解説されていることからも容易に理解できる。それは三性に如来性を説くことからも理解できる。三無性とは第一無相性、第二無生性、第三無真性である。三性について如来性（仏性）を摂すると説いている。このよう

に三性が如来性であると説く如来性は如来蔵のことである。三性は如来性であると説くのは『顕識論』において、三性の性を如来蔵の五義によって解釈したのと相応する。それ故に、『顕識論』は唯識説の中に如来蔵説を採用したものであり、この『仏性論』は如来蔵説の中に唯識説を摂取したものであると言えよう。

『仏性論』の順序にならって、初めに三無性説についてのべ、次に三自性説について説くものとする。その三無性について次のように説かれている。(4)

無相性者、一切諸法但名言所顕。自性無二相貌一故。名二無相性一。

無生性者、一切諸法由二因縁一生故。不レ由二自能生一。自他並不二成就一故。名二無生性一。

無真性者、一切諸法離二真相一故。無三更別有二実性可一レ得故。名二無真実性一。

この三無性の説明は『転識論』『三無性論』との関連によって理解した方がよく理解できるので、それによって理解しよう。無相性について『転識論』では分別性を「此但唯有レ名、名所レ顕体実無」と説き、その無性を「分別性名二無相性一、無二体相一故」と説くのに似ている。無生性について「自他並不二成就一故、名二無生性一」に留意すると、『転識論』では依他性を「此所顕体実無、此分別者因レ他故起、立名二依他性一」と説いて、依他性が「他に因(依)るが故に起る」と説いて、玄奘訳の依他起と同じ訳を示している。(5)さらに、『三無性論』に、その無性を「此生由二縁力一成不レ由レ自成、縁力即是分別性、分別性体既無、以レ無二縁力一故生不レ得立、是故依他性以二無生一爲レ性」と説いて、(6)依他性は「自に由りて成ぜざる」ことを明らかにしている。

このように第一無相性と第二無生性の解釈には明らかに『転識論』『三無性論』と関係しているようである。この無真性についてもやはり『三無性論』の解釈による方が理解しやすいようである。即ち、次のように解釈している。(7)

釋曰。約二真実性一由二真実性一故説二無性一者、此真実性更無二別法一、環即前両性之照、是真実性。真実是無相無生故。一切有為法不レ出二此分別依他両性一、此二性既真実無相無生、由二此理一故一切諸法同一無性。

これによれば『仏性論』の無真性は真実性としての真実無性性のことである。そして、無真性を「無真実の性と名く」とある真実とは『三無性論』の「真実とは是れ無相無生の故なり」と説かれるものである。そこで離真相について見ると、真相とは真実としての無相無生の相のことであり、その無相無生が真実無性性であると理解される。故に、無真性（無性性）とは、真実としての無相無生の無（無二真実性一）であるということになるであろう。それが離真相である。それ故に、この無真性もまた『転識論』・『三無性論』との深い関係があることが理解できるのである。

二、三性の十種義

この論は三性を十種義によって説明する。その十種義とは（一）分別名、（二）縁成、（三）摂持、（四）体相、（五）応知、（六）因事説、（七）依境、（八）通達、（九）若無等、（十）依止である。この十種義は『瑜伽論』における三性説の解釈と相応することが、すでに「仏性論の解題」とその注において指摘されているので、いま、それに順って両論を対照すると次のようになる。(8)

『仏性論』巻第二

(一)一分別名者。爲下随二名言一故。立二分別性一。若無二此名言一。則分別性不レ成。故知。此性但是名言所顕。実無二体相一。是名二分別性一。依他性者。是十二因縁所顕道理。爲二分別性一。作二依止一故。故立二依他性一。真実性者。一切諸法真如。聖人無分別智境。爲二清

『瑜伽論』巻第七三

別分別…

云何遍計所執自性。謂随二言説一依二仮名言一建二立自性一。

云何依他起自性。謂従二衆縁一所レ生自性。

云円成実自性。謂諸法真如。聖智所行。聖智境界。

浄一。二性為二解脱一。三或為レ引二出一切諸徳一故。立二真
実性一。是名二分別名一。

『仏性論』巻第二

(二)二縁成者。
問曰。分別性。縁二何因一故。而得二顕現一。
答曰。由レ縁二相名相応一故得二顕現一。
問曰。依他性。縁二何因一故得レ成耶。
答曰。縁レ執二分別性一故得二顕現一。
問曰。真実性。縁二何因一得レ成。
答曰。由二分別依他二性一極無二所有一故得二顕現一。故
名二縁成一。

『仏性論』巻第二

(三)問曰。於二五法中一。幾法摂二第一性一。答曰。五法並
不レ可レ摂。何以故。為二無体一故。
問曰。第二性幾法能摂。答曰。有二四法一摂。問曰。
第三性幾法能摂。答曰。唯如如一法能摂。
問曰。若依他性為二聖智所摂一者、云何説下依他性縁二

聖智所縁。乃至能令レ証二得清浄一。能令レ解二脱一切相
縛及塵重縛一。亦令レ引二発一切功徳一。

『瑜伽論』巻第七三

縁…
問遍計所執自性縁レ何応レ知。
答縁二於相名相属一応レ知。
問依他性起自性縁レ何応レ知。
答縁二遍計所執自性執一応レ知。
問円成実自性縁レ何応レ知。
答縁下遍計所執自性於二依他起自性中一畢竟不実上応レ知。

『瑜伽論』巻第七四

摂…
問三種自性相等五法。初自性。五法中幾所摂。答都
非二所摂一。
問第二自性幾所摂。答四所摂。
問第三自性幾所摂。答一所摂。

分別性一得モ成。答曰。依他有二二種一。一染濁依他。二清浄依他。染濁依他、縁二分別一得レ成。清浄依他、縁二如如一得レ成故。

問若依他起自性亦正智所摂。何故前説下依他起自性縁二遍計所執自性執一応可中了知上。答彼意唯説三依他起自性雑染分非二清浄分一。若清浄分当レ知縁二彼無執一応可二了知一。

『仏性論』巻第二

(四)四体相者有レ二。一通二別。通者、由三此三性通能成二就一切諸余真諦、或二二三四七諦等法一。故諸真諦不レ出二三性一。是以二三性一為二諸真諦通体一。二別体者、於二三性中一、各有二実義一。何者実義。一者分別性体、恒無二所有一。而此義於二分別性中一、非レ不レ為レ実。何以故。名言無倒故。二者依他性体、有而不レ実。由二乱識根境一故是有。以レ非二真如一故不レ実。何故。因縁義無倒故。是以レ対二分別性一故名為レ有。対二後真性一故非二実有一。是名三有不二真実一。三者真実性体、有無皆真。如如之体、非レ有非レ無故。

問曰。是三性実相云何。

答曰。分別性実相者、人法増益及損減。由レ解二此性一故。此執不レ生。是分別相。人法者、是分別所作。若依二真諦観一、此人法為レ有名二増益執一。若依二俗諦観一。此人法是無名二損減執一。若通二達此分別性一。則増益損減二執不レ生。是名二分別実性相一。

復次、依他実性相者、能執所執増益及損減。由レ解二此性一故。故此執不レ生。是名二依他性相一。此能執所執。若見二真為レ有、則是増益、名為二常見一。若見二俗定無一、則是損減、名為二断見一。若通二此性一、断常二執並不得生。是名二依他実性相一。唯有二似塵識一故。則無二能所一。無二能所一故。無二増益執一。由レ有二似塵識一故。無二損減執一。

復次、真実性相者、有無及増益損減執。由レ解二此性一故。執不レ得レ生。所以者何。若執レ空為レ有。名二増益謗一。若

執レ空爲レ無、名二損減謗一。若通達二此性一。則二執不レ生。是名二真実性相一。

『仏性論』巻第二

(五)五応知等者

問曰。是三性幾応知。幾不応知。答曰。一切応知。何以故。由レ知二三性一。能通二達三解脱門一。能除二三障一故。知二分別性一、能通二達空解脱門一。能除二肉煩悩一。知二依他性一、通二達無願解脱門一。能除二皮煩悩一。知二真実性一。能通二達無相解脱門一。能除二心煩悩一。又初解脱障。次禅定障。後一切智障故。

問曰。三性中。幾性不可レ滅。幾性可レ滅耶。答曰。二性不レ可レ滅。一性可レ得レ滅。何以故。分別性本来是無故不レ可レ滅。真実性本来是真故不レ可レ滅。依他性雖レ有不二真実一。是故可レ滅。以是義故。説二応知等一。

『仏性論』巻第二

(六)六因事説、諸仏説法有二二種一。一了義経、二不了義経。不了義経者、由レ似二此三性一。是故仏説二不了義経一。如下縁レ有レ燈故、知三物在二暗中一。後時因レ燈能

『瑜伽論』巻第七四

密意等…

復次三種解脱門亦由二三自性一而得二建立一。謂由遍計所執自性一故。立二空解脱門一。由二依他起自性一故。立二無願解脱門一。由二円成実自性一故。立二無相解脱門一。

知…

問三種自性幾応二遍知一。答一切。問幾応二永断一。答一。問幾応二證得一。答一。

『瑜伽論』巻第七四

密意等…

復次由二此三種自性一。一切不了義経諸隠密義皆応二決了一。謂諸如来祕密語言。及諸菩薩隨二無量教一祕密語

得レ了中現暗中之物上。如来亦爾。由レ有下著二三性一者上故。説二不了義経一。達二三性一者、自然顕了、名二了義経一。如二経中説一。若人已得二無生法恩一、則不二退堕一。問曰。此言云何成立。答曰。由レ有二三性一故、則得二成立一。如来約二分別性一故、説二本来無生忍一。約二依他性一故。説二自性無生忍一。約二真実性一故。説二惑・垢・苦本性無生忍一。

問曰。如来約二何性一、説二如レ此義一、言二一切諸法無生無滅、本来寂静、自性涅槃一耶。答曰。約二無相性一。説二如レ是言一。

問曰。如来約二何法一、説三一切諸法譬如二幻耶。答曰。約二無生性一説。問曰。如来約二何法一。説二如レ是言一。一切諸法譬如二虚空一。答曰。約二真実性一説。是故仏因二三性一説故。有二了不了義経一。

『仏性論』巻第二

(七)七依境者、

問曰。此三性爲二何智境一。答曰。分別性者、唯是凡惑

言所有要義。皆由二如レ是三種自性一。応二随決了一。

問如二経中説。無生法忍。云何建立。

答由二三自性一而得二建立一。謂由二遍計所執自性一故。立二本性無生忍一。由二依他起自性一故。立二自然無生忍一。由二円成実自性一故。立二煩悩苦垢無生忍一。当知此忍無レ有二退転一。

(巻第七三)

問世尊依二何密意一。説二一切法無生無滅、本来寂静、自性涅槃一。答依二相無自性性一。説二如レ是言一。

問世尊依二何密意一。説三一切法等二於虚空一。答亦依二相無自性性一説二如レ是言一。

問世尊依二何密意一、説三一切法皆如二幻等一。答依二生無自性性、勝義無自性性一説二如レ是言一。

『瑜伽論』巻第七四

所行…

問遍計所執自性何等智所行。爲二凡智一耶。爲二聖智一

境、非二聖智境一。何以故。無二体相一故。依他性者、爲二聖凡俗智境一。是俗有故。真実性者、唯爲二無分別聖智境一。如量如理故。如量則摂二一切一。如理則無二顚倒一。是名二依境一。

『仏性論』巻第二

(八)八通達者、

問曰。修二観行一人、若通二達分別性一者、爲三当可レ説レ行二執相中一。爲レ不レ可レ説レ行二執相中一耶。答曰。若由二世俗智一分別、可レ説レ行二執相中一。若由二出世無分別智一通達者、可レ説レ不レ行二於執相中一。是故依他与二分別一同一無相。分別一依他。真実亦如レ是。

問曰。修二観行一人、能如二真実理一、入二分別性一。照二了何性一耶。答曰。了二真実性一。

問曰。修二観行一人。如二真実理一。入真実性一。照二了何性一。答曰。了二依他性一故。然後得二真実性一。是名二通達一。

答都非二智所行一。以二無相一故。問依他起自性何等智所行。答是二智所行。然非二出世聖智所行一。問円成自性何等智所行。答唯聖智所行。

『瑜伽論』巻第七四

通達与二随入一…

問諸観行者通二達遍計所執自性一時、当レ言レ行二於相一耶。当レ言レ行二於無相一耶。答若以二世間智一而通達時、当レ言レ行二於相一。若以二出世智一而通達時、当レ言レ行二於無相一。如二遍計所執自性一、依他起自性円成実自性当レ知亦爾。

問若観行者如レ実悟二入遍計所執自性一時。当レ言レ随二入何等自性一。答円成実自性。

問若観行者随二入円成実自性一時。当レ言レ除二遣何等自性一。答依他起自性。

『仏性論』巻第二

(九)九若無等者、問曰。若分別性無、有㆓何過失㆒。答曰。若無㆓分別性㆒、則名言不㆑立。名言不㆑立故、則依他性不㆑得㆓成就㆒。乃至浄不浄品、並皆不㆑立。問曰。若無㆓依他性㆒、有㆓何過失㆒。答曰。若無㆓依他性㆒。一切煩悩不㆑由㆓功用㆒。応㆓自能滅㆒。若爾浄亦不㆑得成。問曰。若真実性無。有㆓何過失㆒。答曰。若無㆓真実性㆒。則一切一切種染浄境不㆑得㆑成故。一切者、別摂㆓真俗㆒盡。一切種者、通摂㆓真俗㆒故。

『瑜伽論』巻第七四

若無有…

問若無㆓遍計所執自性㆒当㆑有㆓何過㆒。答於㆓依他起自性中㆒。応㆘無㆓名言㆒無㆗名言執㆖。此若無者。応不㆑可㆑知㆓雑染清浄㆒。問若無㆓依他起自性㆒。当㆑有㆓何過㆒。答不㆑由㆓功用㆒。一切雑染皆応㆑非㆑有。此若無者、応㆑無㆔清浄而可㆓了知㆒。問若無㆓円成実自性㆒。当㆑有㆓何過㆒。答一切清浄品皆応㆑不可㆑知。

『仏性論』巻第二

(十)十依止者。

問曰。分別性依㆓何法㆒得㆑成。答曰。依㆓三法㆒故成。何者三。一相、二名、三思惟。依㆓此三㆒故。分別性立。問曰。依他性依㆑何得㆑成。答曰。依㆓四法㆒成。四法者、謂㆓相名分別聖智等。依㆓此四法㆒故、依他性成。問曰。真実性依㆓何法㆒得㆑成。答曰。此性無㆑住無㆑著無㆑有㆓依処㆒。境無分別。

『瑜伽論』巻第七四

依…

問遍計所執自性当㆑言㆓何所依止㆒。答当㆑言㆑依㆓止三事㆒。謂相名分別。問依他起自性当㆑言㆓何所依止㆒。答当㆑言㆔即依㆓遍計所執自性執、及自等流㆒。問円成実自性当㆑言㆓何所依止㆒。答当言㆘無㆑所㆓安住㆒無㆑所㆗依止㆖。

ここで対照された『瑜伽論』の三性説の箇所は『瑜伽論』巻第七三と巻七四における次の三つの嗢拕南（uddāna）の解釈によっている。

（一）『瑜伽論』巻第七三

總挙別分別　　縁差別依止
亦微細執著　　如二名等一執性

| bstan daṅ rnam par dbye ba daṅ || rten daṅ rab dbye ba rten ba daṅ |
| phra la mnoṅ par shen pa daṅ || miṅ brjod ji bshin ma don par she na |

総説と分別と縁と差別と依止と、微細なる執著と名言の如き義に非ざると言う。

（二）『瑜伽論』巻第七四

摂無性知等　　密意等所行
通達与二随入一　　差別依爲レ後

| bsdu daṅ ṅo bo ñid daṅ ni || yoṅs su śes daṅ dgoṅs pa daṅ |
| spyod yur rtogs daṅ rjes ḥjug daṅ || rnam pa rten ni tham yin |

摂と自性と偏知と密意と、所行と通達と随入と差別と依止とがすべてである。

（三）『瑜伽論』巻第七四

若無有作業　　微細等無体
生執等知　　染苦喩分別

｜med daṅ las daṅ phra sogs daṅ ‖ lus med skye daṅ mṅon shen daṅ｜
｜yoṅs su śes daṅ kun ñon moṅs ‖ sdug bsṅal hdra daṅ rten pa yin｜

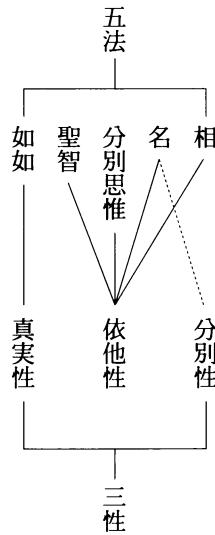
無有と作業と微細等と無体と生と執著と、徧知と一切の煩悩・苦の如きと依止とである。

この嗢拕南のどの解釈と対照できるかはすでに明らかにした通りである。

次にこの十種義について順次に考察することにしよう。

第一分別名は『瑜伽論』巻第七三の嗢拕南の「別分別」(rnam par dbye ba, vibhakti, 分別) の解釈と対照できる。この所は「三性の定義」を明らかにする。その分別性の説明は両論共に同じく、名言の所顕であって、無体相であると説いている。依他性は『瑜伽論』では衆縁に従って生ずる所の自性であると説くのに対して、『仏性論』では十二因縁の所顕の道理によるもので、それは分別性の依止と作るものであると説いて、『瑜伽論』の衆縁に対して、具体的に十二因縁の所顕であると明確にしている。真実性は『瑜伽論』『仏性論』共に諸法の真如であると説く、その説明において『瑜伽論』の聖智所行、聖智境界、聖智所縁が『仏性論』では「聖人の無分別智の境なり」として説かれ、『瑜伽論』相縛及び麁重縛を『仏性論』は二性（分別・依他両性）としているほかは同じである。

第二縁成は『瑜伽論』巻第七三の嗢拕南の「縁」(rten, pratiṣṭha pratiśaraṇa, 依処、所依) の解釈と対照できる。この所は「三性成立の縁由」を明らかにする。それによれば両論共に分別性は相と名との相応に縁って顕現するものであり、依他性は分別性に執することに縁って顕現するものであると説いている。これに対して、真実性について、『瑜伽論』は遍計所執自性が依他起自性の中に於いて畢竟不実（畢竟無）なるに縁るものであると説くのに対して、『仏性論』は分別依他両性が無所有となった時に顕現するものであると説いている。この両性の無所有説はすでに明らかにしたように『転識論』『顕識論』等に説かれる真諦の独自の説である。

第三摂持は『瑜伽論』巻第七四の嗢拕南の「摂」(bsdu, saṃgraha) の解釈と対照できる。この所は「三性と五法との相摂関係」を明らかにする。その五法とは(一)相、(二)名、(三)分別思惟、(四)聖智、(五)如如である。この内、前三の相、名、分別思惟は世間智、聖智は出世間智、如如は無為の境を意味する。この五法と三性との相摂関係は両論共に同じである。いま、『仏性論』によれば分別性は無体であるから五法との相摂関係は成立しないものであり、依他性は前四法に相摂し、真実性は如如のみに相摂する。分別性は相、名を摂すると考えるのであるがなぜか両論共にそれを説かない。この相摂関係を図示すると次の通りになる。

『仏性論』の三性と五法との関係はこのようであるが、この関係は真諦の訳出論書において不統一のようである。[9]

つづいて依他性を聖智の所摂となすことについて説明がなされるが、『仏性論』は依他性染濁の依他性と清浄の依他性の二分依他性を説き、また、『瑜伽論』においても雑染分と清浄分の二分依他起自性を説いている。しかし、この依他性についての解釈は第二縁成において『仏性論』は分別依他両性の無所有を説いているので、ここでの二分他性と相異している。この両性の無所有については『三無性論』の三性説の所で明らかにした通りである。

第四体相は「三性の体相」を明らかにしている。しかし、この箇所はこれまでのように『瑜伽論』と具体的に対照

することは出来ないようである。この体相には通相と別相の二種が説かれる。いま、この体相を通相と別相の二種に説くのに注意すると、『仏性論』巻第二、『宝性論』巻第三において、「仏性の特相」の十義を説く第一自体相（svabhāva-artha）の自相（sva-lakṣaṇa）と同相（samanya-lakṣaṇa）との二種義に説くのと同じであるように考えられる。この両論では仏性の自体相を明すことから、通相（sāmānya-lakṣaṇa, 同相）では自性清浄（prakṛti-pariśuddha）が説かれ、別相（sva-lakṣaṇa, 自相）では（一）如意功徳性（cintitārtha-samṛddhy-ādi-prabhāva-svabhāvatā）（二）無異性（ananyatha-bhavā-svabhāvatā）（三）潤滑性（sattva-karuṇa-snigdha-svabhāvatā）が説かれる。[10]その中の如意功徳性では如来蔵の立義が説かれているのである。これに対して、この第四体相の通相では三性を以って諸の真諦の通相を説き、別相では三性における各実義を説くのである。

その内容について見ると通三相は性の真諦を説くが、別相は（一）三性の各実義と（二）三性の各実相の二種を説いている。初めに通相とは、三性は一切の諸の真諦である一真諦、或は二、三、四、七諦等の法に通じることから三性を真諦の通相であると説いている。この真諦について『瑜伽論』巻四六に、十諦義を説いている。[11]いま、その中より『仏性論』が採用した一諦・二諦・三諦・四諦・七諦を見ると次の通りである。

一諦……不虚妄義
二諦……（一）世俗諦　（二）勝義諦
三諦……（一）相諦　（二）語諦　（三）用諦
四諦……（一）苦諦　（二）集諦　（三）滅諦　（四）道諦
七諦……（一）愛味諦　（二）過患諦　（三）出離諦　（四）法性諦　（五）勝解諦
　　　　（六）聖諦　（七）非聖諦

次に別相とは（一）三性の各実義と（二）三性の各実相である。別相とは三性が各々独立的に説かれることであ

る。（一）三性の各実義において、分別性の実義とは何か。分別性の体は無所有であるけれども、分別性の実義は分別性の中においては名字言説が無倒である。依他性の実義とは何か。依他性の体は有であるけれども実有に非らず。それは乱識と根と境とによってあるのであって真如としてあるのではないから実有ではないのである。なぜならば依他性は因縁の義であるが、その因縁の義は無倒である。それ故に、依他性は分別性に対しては有であるが、真実性に対しては実有ではないから、依他性は有なるも実有に非らずと名ける。真実性の実義とは何か。真実性の体は有・無皆真実である。なぜならば真実性は如如の体であり、それは非有非無であるからであると説いている。この三性の実義において、依他性は二分依他性として説かれているが、真実性は如如の体であり、非有非無であると説き、空義によっている。次の真実性の実相においても、それを空義によって説いていることに留意する意義がある。

（二）三性の各実相において、分別性の実相とは何か。それは人法の増益損減が分別性を理解する時に増益損減の執は生起しないものとなることがある。人法とは分別の所作である。そして、増益の執とは真諦観によって人法を有と執着することであり、損減の執とは俗諦観によって人法を無と執着することである。分別性に通達した時に増益損減の二執が生起しなくなる。これが分別性の実相である。依他性の実相とは何か。それは能執と所執との増益損減が分別性を理解するに由って、能執所執における増益損減の執が生起しなくなることである。この能執所執を若し真諦にして有であると見る時は増益執と名けて常見となし、俗諦にして無であると見る時は損減執と名けて断見となす。それ故に、依他性に通達すれば断見常見の二執は生起しなくなるのである。これが依他性の実相である。また、真諦三蔵によって依他性は似塵識であると説かれるが、ただ似塵識のみ有ると見る時は能執所執がないから、増益執はなくなり、ただ似塵識のみあると見る時に損減執がなくなるのである。真実性の実相とは何か。それは能執所執の有と無、および増益損減の二執が真実性を理解するによって生起しなくなることである。その理由は、もし空（非存在）を執着して有であると見るのは増益の謗と名けられる。また、空を執着して無であると見る時は損減の謗と名けられ

る。しかし、若し真実性に通達する時にはこの二執が生起しなくなる。これを真実性の実相であるという。

第五応知等は『瑜伽論』巻第七四の嗢拕南の「密意等」(dgoṅs pa, saṃdhi, 密意)と「知」(yoṅs su śes, parijñāna, 遍知)との解釈と対照できる。この所は「三性の応知不応知・可滅不可滅分別」を明らかにする。その応知とは遍知である。初めに「応知・不応知」において、三性を了知することによって三解脱門と三煩悩と三障を除くことができると説いている。対照した『瑜伽論』では単に三解脱門だけが説かれるにとどまっている。しかし、これに関連して『瑜伽論』巻第七三に次のように説かれている。(12)

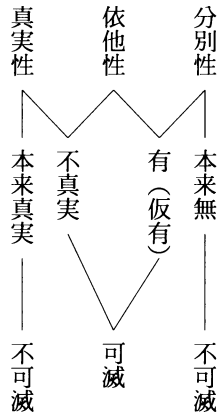
何等名爲二三種麁重一。一悪趣不楽品。在レ皮麁重。由レ断レ彼故不レ往二悪趣一。修二加行一時不下爲二不楽一之所中間雑上。二煩悩障品。在レ肉麁重。由レ断レ彼故一切種極微細煩悩亦不二現行一。然未三永害二一切随眠一。三所知障品。在レ心麁重。由レ断レ彼故永害二一切所有隨眠一遍於二一切所知境界一。無二障礙一。智自在而転。

このように三種麁重(煩悩)と三障が説かれている。これによって、『仏性論』における三解脱門、三煩悩、三障は『瑜伽論』の二箇所からの採用であることが知られる。また、肉煩悩・皮煩悩・心煩悩に関して『顕識論』にも次のように説いている。(13)

我見生二一切肉惑一、貪愛生二一切皮惑一、故有二生死身一、若離二愛我見一即無二皮肉煩悩一若無二皮肉煩悩一、即無二三界身一。故身識受二生死一也。

この所で心煩悩についてはなにも説いていないが、肉煩悩は我見として、皮煩悩は貪愛として説いている。『仏性論』の説を図示すると次のようになる。

三性 ┬ 分別性……空解脱門……肉煩悩(我見)……解脱障
　　 └ 依他性……無願解脱門……皮煩悩(貪愛)……禅定障

次に「可滅不可滅分別」について、分別性と真実性は不可滅であり、依他性は可滅であると説明する。これと対照できる『瑜伽論』は非常に簡単であり意を尽くしていない。『仏性論』では、分別性は本来無であるから不可滅であり、また真実性は本来真実であるから不可滅であると説いている。しかし、ここに説かれる分別性の不可滅と真実性の不可滅はその意味が全く異なることに留意すべきである。これに対して依他性は分別性に対しては有であるけれど、真実性に対しては不真実であるから可滅であると説いている。この依他性は縁起性であることを明瞭に説いたものである。これを図示すると次のようになる。

第六因事説は『瑜伽論』巻第七四の嗢拕南の「密意等」(dgons pa) の解釈と同巻第七三の三無性の解釈と対照できる。この所は「三性と了義・不了義経との関係」を明らかにする。『仏性論』は了義経・不了義経を説くのに『瑜伽論』に説かない灯の譬喩を用いている。それによれば不了義経とは灯によって物が暗中にあることを知ることであり、了義経とは灯によって暗中の物を了現することができることであると説いている。三性に執着しているのは不了

義経であり、三性に通達することが了義経であるという。次に三性と無生忍が説かれる。それによれば分別性は本来無生忍であり、依他性は自然無生忍であり、真実性は惑・垢・苦本性無生忍であると説いている。

　復次に三無性が説かれている。それは三問よりなるが『仏性論』には（一）「如来は何性に約して一切諸法は無生無滅、本来寂静にして自性涅槃なりと言うや」との問いに無相性に約して説くなりとあり、（二）「如来は何法に約して一切諸法は譬えば幻化の如しと説くや」との問いに無生性に約して説くなりとあり、（三）「如来は何法に約して、一切諸法は譬えば虚空の如しと説くや」との問いに真実性に約して説くなりと説いている。更に、この三無性について仏は三性によって了義経・不了義経を説くものと説かれていて、三無性説が三性によって説かれることを明確にしている。これに対して『瑜伽論』には（一）何密意によっては『仏性論』と全く一致していて相無自性性が説かれる。（二）何密意によって一切法が虚空に等しいと説くのは相無自性性によると説く、（三）何密意によって一切法は皆な幻等の如しと説くのは性と生無自性性と勝義無自性性によって説かれるものと説いている。『仏性論』の解釈はよく整理されて理解しやすくなっている。

　第七依境は『瑜伽論』巻第七四の嗢拕南の「所行」（spyod yul, gocara）の解釈と対照できる。この所は「三性を所縁とする智に就きて」を明らかにする。ここで智について凡智と聖智の二種を立てる。この二種の智が三性といかに係わり合うかについて説くのであるが、この両論は表現は多少ことなるがその意味する所は同じである。すなわち、分別性は凡惑の境であって聖智の境ではない。なぜならば分別性には体相が無いからである。依他性は凡智と聖智の両境（二智所行）であるが、それは俗有（非㆓出世聖智所㆒）のものであると説かれる。真実性は無分別聖智の境（聖智所行）であると説いているのである。

　第八通達は『瑜伽論』巻第七四の嗢拕南の「通達与㆓随入㆒」（rtogs daṅ rjes hjug, prativedha ca anuvartana）の解釈と対照できる。この所は「三性に通達するに就きて」を明らかにする。三性を修行する人が三性に通達する時

になにを得るかについて説いている。それによれば分別性は世俗智によって分別する時は執相の中に行ずると説かれるが、しかし出世無分別智によって通達する時は執相の中に行ぜず無相の中に行ずるものであると説かれている。故に、出世無分別性によっては三性共に無相であるという。次に観行を修する人が真実の理（如実）によって分別性に入らば真実性を照了すると説くのは世間智によって見る時とでは同一の分別性の世界（現実の世界）が異って見られることを意味するものでそれは二諦的であり如来蔵的であると言えよう。これは無性性によって三性を見ることを意味するもので、無分別智によって分別世界を見る時はその分別世界を正しく見ることが出来るものであることを意味するもので、三性説の正しい理解を意味する。それはいわゆる後得智の働きである。復次に、観行を修する人が真実の理に従って真実性に入る時に依他性を照了（除遣）して、その後に真実性を得ることを明らかにしている。

第九若無等は『瑜伽論』巻第七四の嗢拕南の「若無有」(med pa, abhāva) の解釈と対照できる。この所は「三性無きときの過失に就きて」説かれるのであるが、それは（九）に引用対照した部分だけである。そして、この項には真諦の教学において重要な意味を持つ真如随縁説が説かれている。

三性がない時の過失については両論はよく一致している。それによれば分別性がない時どんな過失があるかと言うと、名字言説が説かれなくなるという過失がある。その結果、名字言説の分別性を所依としている依他性は成就（成立）しなくなり、浄不浄（雑染清浄）が説かれなくなる。その依他性がない時にどんな過失があるかというと、一切の煩悩はその功用の所依である依他性によってあるのであるが、もし依他性がなくなれば自然と煩悩は滅することになるから清浄（真実性）を説かなくてよいことになるという過失がある。真実性がない時どんな過失があるかというと、『瑜伽論』には一切の清浄品を知ることが出来なくなるからと説くのみであるが、『仏性論』では少しく異っていて、一切と一切種との染浄の境が成就することを得なくなると説いている。そして、それを更に説明して、その一切とは別相として一切を説いたものでそこには真諦と俗諦があり、一切種とは通相として一切種を説いたものでそこに

も真諦と俗諦があると説いているのである。これは『三無性論』の真実性の五事を相起させるもので、真諦三蔵の説である。[14] この真実性を別相と通相と説くのは（四）「三性の体相」における三性の通相と別相との説明に類似している。

この真如については『唯識三十頌』の第二十五頌に説かれているが、それを『成唯識論』巻第九は解釈して次のように真如の不虚妄義・不変易義を説いている。[15]

dharmāṇāṁ paramârthaś ca, sa yatas tathatâpi saḥ |
sarvakālaṁ tathābhāvāt, saiva vijñaptimātratā ‖ 25 ‖

そして、それは諸法の勝義であり、それ故に、それは真如でもある。
常に是の如く存在することから〔真如である〕、それは実に唯記識性である。（二五頌）

此諸法勝義　亦即是真如
常如其性故　即唯識実性。

この偈頌を解釈する中に真如に関して『成唯識論』は次のように説いている。

此諸法勝義。亦即是真如。真謂真実。顕ㇾ非二虚妄一。如謂如常。表ㇾ無二変易一。謂此真実、於二一切位一常如其性。故曰二真如一。即是湛然不二虚妄一義。亦言顕三此復有二多名一。謂名二法界及実際等一。如二餘論中随ㇾ義広釈一。此性即是唯識実性。謂唯識性略有二二種一。一者虚妄。謂遍計所執。二者真実。謂円成実性。為ㇾ簡二虚妄一説二実性言一。復有二二性一。一者世俗。謂依他起。二者勝義。謂円成実。為ㇾ簡二世俗一故説二実性一。

このように真如（tathatā）は真実であり、如常であって、それは非虚妄であり無変易であると説かれる。それはまた「常如其性」(sarvakāla tathābhāva) であって真如であり、それは湛然にして不虚妄義であり、法界・実際などとも名づけられる。更に、この性（sarvakāla tathābhāva）は唯識実性（vijñaptimātratā）であって、それ

は二種があり、一には虚妄である遍計所執性であり、二には真実である円成実性である。また二性があり、一には世俗である依他起性であり、二には勝義である円成実性であると説かれる。このように真如は円成実性において真実であり、勝義であって、それは非虚妄・無変易であると解釈されている。そして、これは「真如凝然、不レ作二諸法一」と説かれて法相宗唯識では真如の随縁を認めていないのであ。それに対して『仏性論』において真如について次の通りに説いている。(16)

問曰。是真実性者、爲レ可レ立レ浄。爲レ立二不浄一。答曰。不レ可レ得レ説二定浄不浄一。若定浄者、則一切衆生不レ労二修行一、自得二解脱一故。若定不浄者、一切衆生修レ道即無二果報一。若定浄者、則無二凡夫法一。若定不浄者、則無二聖人法一。何以故。浄不浄品、皆以レ如爲レ本故。若其定浄、不レ即二無明一。若其不浄、不レ即二般若一。此両處如性不レ異故。此真如非レ浄非二不浄一、何以故。欲レ顕下真如異二眼等諸根一。異中禅定心等上故。異二眼等諸根一者、諸根既不レ被レ染、亦応レ得レ同二如理清浄一。而不レ然者、以二有漏業一爲レ因故、従レ本不浄、真如不レ爾。在二於佛地一本性清浄、無レ有二従レ本、是不浄義一故異二諸根一。異二定心等一者、定体本性自浄、可レ得レ同レ真、而爲二四惑一所レ噉故、転成二不浄一。真如之理。本来清浄。則不レ如レ是。雖三復在二無明殻中一。終不二爲レ彼所レ汚。

この真如浄不浄説は次の四種にまとめることができる。すなわち、(一)真如が決定して浄ならば一切衆生は修行を行わずして解脱することになる。また、決定して不浄ならば一切衆生は修行を行っても果報(解脱)を得られないことになる。(二)真如が決定して不浄ならば聖人の法がないことになる。(三)真如としての浄不浄品は「以レ如為レ本」であるから、決定して浄ならば無明に通ぜず、決定して不浄ならば般若に通ぜないことになる。しかし、この両処の如性は異らないから、真如は非浄非不浄である。(四)真如は眼等の諸根とも異なり、また、禅定心等とも異なることを顕わす。これを詳説して、真如が眼等の諸根と異なるとは眼等の諸根が若し不染であるならば諸根は如理の清浄(真如)と同じことになるが、実際は眼等の諸根は染であって有漏業因とするから不浄である。また、真如

は仏地にあって本性清浄であって不浄義はないことから染である眼等の諸根と異なることになる。真如が禅定心等と異なることはその体が本性自浄ならば真如に同じであるはずなのに四惑（我癡、我見、我愛、我慢）にまよわされるから不浄となる。故に、真如と異なる。しかし、真如の理は本来清浄であるからそのようにはならない。また、真如は無明の殻の中にあっても、そのために染汚されるものではないと説かれている。ここで真如（tathatā）は以如爲本であり、如性であると解釈されるものは『摂大乗論』のアビダルマ経の無始時来の偈頌を真諦が『摂大乗論世親釈』を訳出した時に dhātu を如来蔵説をもって解釈しているが、この以如為本・如性と説かれるものはその dhātu であるように考えられる。(17)

第十依止は『瑜伽論』巻第七四の嗢陀南の「依」(rtem pa, niśraya) の解釈と対照できる。この所は「三性の所依止に就いて」説いている。それによれば、分別性は（一）相、（二）名、（三）思惟（分別）を依止とすると説いて両論一致する。依地性について『佛性論』は（一）相、（二）名、（三）分別、（四）聖智を依止とすと説くが、『瑜伽論』は遍計所執自性執と自等流を依止とすると説いている。真実性について『仏性論』は無住、無著であって依処がなく、境は無分別であると説くが、『瑜伽論』は無安住、無依止と説いている。

三、おわりに

以上、『仏性論』の三性説は三無性によって三性が説かれるのではなくして、あくまで三性の所摂として三無性と三性が説かれていることが理解できたと考える。この論が三性説を説いて次に三無性を説く一般的方法の順序を逆にして、初めに三無性を説いていたのは詳細に三性の十種義を説くためにとった手段であったと考えられる。この論は三性説には依他性に関して、『三無性論』の三性説でもそうであったように、二分依他性説と分別依他両性の無所有を説く説との二種の依他性が説かれていることが明らかになった。この分別依他両性の無所有説は真諦の三性説の特

徴である。

三性の十種義の中で第四三性の体相の解釈は明らかに『宝性論』における如来蔵の自体相の解釈を採用し応用して三性を説いている。これは真諦の三性説の中に如来蔵説を摂取していることを明白にしているものである。

また、第九無有において説かれている真如浄不浄説について考えると、『唯識三十頌』の第二五頌を解釈する『成唯識論』巻第九においてはすでに引用したように円成実性において真如は湛然（凝然）としていて非虚妄であり無変易であると説いている。しかし、『仏性論』では真実性に染浄を説いており、すでに明らかにしたように真如浄不浄説を説く。この真如浄不浄説は明らかに如来蔵の在纏位と出纏位の説に依るものであると考えられる。それは、ここでの真如を「あるがままのもの」（tathatā）という意味にとらえ、それは因縁所生のものであり、諸法の実相ととらえ、固定しない普遍的存在としての真如と理解したからである。

注

（1）高崎直道『如来蔵思想の形成』（昭和四九年、春秋社）七頁。その他、月輪賢隆「究竟一乗宝性論について」（『日本仏教学会年報』七号）、服部正則「仏性論の一考察」（『仏教史学Ⅳ－3・4号』）、中村瑞隆『梵漢対照宝性論』（昭和四六年、山喜房）。
（2）『仏性論』巻第二　大正蔵三一、七九四a。
（3）坂本幸男「仏性論解題」（『仏性論』国訳一切経（印）、瑜伽部十一、大東出版社、昭和十年）二五八頁。
（4）（2）同、大正蔵三一、七九四a。
（5）『転識論』（『印哲研』六）、四二二頁、四二四頁。
（6）『三無性論』（『印哲研』六）、二一〇頁。
（7）（6）同、二一〇頁。
（8）（3）同、二五八頁、三〇四－三一九頁。
其の注記及び十種義の説明を参照。

対照に関して、『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九四a－七九五c。『瑜伽論』巻第七三、大正蔵三十、七〇二c、七〇三a。
同巻第七四、七〇四c－七〇五c。
チベット訳『瑜伽論』北京版 vol.111, p.72－17。p.73－54, p.74－3－3。

(9) 菅沼晃「入楞伽経における五法説の研究」（一九七一年『東洋学研究』第五号）、二一三頁。
舟橋尚哉「五法と三性について」（昭和四七年、『印仏研』二十一巻一号）三七一頁。

(10)『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九六b。
『宝性論』（中村瑞隆本）、五一－五二頁。

(11)『瑜伽論』巻第四六、大正蔵三十、五四七b－c。

(12)『瑜伽論』巻第七三、大正蔵三十、七〇三a。

(13)『顕識論』（『印哲研』六）、三六三頁。

(14) 第三章第五節参照。

(15) S, Lévi. "*Vijñaptimātratāsiddhi*" (1925) p.41－42。
新導『成唯識論』巻第九、（昭和十五年、性相学聖典刊行会）、三九一頁、三九三頁。

(16)『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九五b。

(17)『摂大乗論世親釈』巻第一、大正蔵三一、一五六c。

第八節　『中辺分別論』における三性説

一、三性説の定義

この論は周知のように漢訳とサンスクリット本・チベット訳とが揃っていて我々に十分な研究資料を提供している。(1) 真諦にはこの他に異説として『十八空論』がある。その内容はこの論と趣を異にしているので節を改めることにする。

ここでは勿論、真諦訳『中辺分別論』を中心に訳者真諦が如何に訳出し解釈したかを『中辺分別論』自身の思想と合せてたずねる次第である。考察の方法は煩瑣であるが真諦訳と玄奘訳の漢訳本とサンスクリット本を比較する方法で進行させようと思う。

初めに、三性の定義を表現する『中辺分別論』相品第一の第五頌を次に示そう。(2)

『中辺分別論』(真諦訳)	『弁中辺論』(玄奘訳)
分別及依他　真実唯三性、	唯、所執依他　及円成実性、
由㆘塵与㆓乱識㆒　及㆓無㆖故説。	境故分別故　及二空故説。

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca |
arthād abhūtakalpāc ca dvayâbhāvāc ca deśitaḥ || (I-5) 分別と依他とまた真実とは〔それぞれ〕境によりと虚妄分別によりとまた二無所有により説かれるものである。(I-5)

これは三性それぞれに相応する基本的意義を明らかにしている。その中で、artha（塵、境）は分別性を意味する。abhūtakalpa を真諦は乱識と訳し、玄奘は分別と訳しているが、これは依他性を意味する。dvayābhāva は真諦は二無と訳し、玄奘は二空と訳して abhāva を śūnya のように理解している。これは真実性を意味している。依他性を乱識として説くのは真諦の三性説の特徴の一つであるが、abhūtakalpa を乱識と訳することによって依他性の意味を明確にしているようである。この乱識に相当するサンスクリットとして第四頌の世親釈の中に bhrānti-mātra（真諦・玄奘共に乱識と訳出）の語が見い出される。なお、この『中辺分別論』の世親釈の中には bhrānti-vijñāna の語は見い出せないが、安慧の『中辺分別論釈疏』と『摂大乗論世親釈』の三性説で明らかなように乱識が説かれている。この偈頌に対する世親釈は次の通りである。(3)

『中辺分別論』

分別性者、謂是六塵永不レ可レ得、猶如二空華一。依他性者、謂唯乱識有非レ実故、猶如二幻物一。真実性者、謂能取所取二無二所有、真実有無故猶如二虚空一。

『弁中辺論』

論曰。依二止虚妄分別境一故説レ有二遍計所執自性一、依二止虚妄分別性一故説レ有二依他起自性一、依二止所取能取空一故説レ有二円成実自性一。

arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ | abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ | grāhya-grāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ |

境とは分別性のことである。虚妄分別とは依他性のことである。所取と能取の無所有とは真実性のことである。

この世親釈は韻文（偈頌）に表明されている三性の名前と意義を長行におきかえたにすぎないものである。しかし、真諦訳は説明が付加されている。そこで三性を空華（分別性）、幻物（依他性）、虚空（真実性）に譬えるのは『解深密経』巻第二無自性相品第五の三無性の譬えからの引用であろう。(4) artha（境）を六塵（六境＝色・声・香・

味・觸・法）と訳し（分別性）、abhūtaparikalpa（虚妄分別）をやはり唯乱識と訳し（依他性）、grāhya-grāhakâbhāva（所取能取の無所有）を能取所取二無所有と訳している（真実性）。これに対して、玄奘訳は artha について、それは虚妄分別によることを明確にして虚妄分別境と訳し、abhūtaparikalpa について、それは境に対して性（本質、本性）であることを明確にして虚妄分別性と訳し、grāhya-grāhakâbhāva について、abhāva（無所有）をなぜか空と見做して、所取能取空と訳している。ここでは三性を境・性・空と捉えている。

これによって、この論では三性をそれぞれ artha, abhūtaparikalpa, grāhya-grāhakâbhāva の三義によって説くことが理解できる。以下、この三義によって三性説を考慮する次第である。

二、依他性について――abhūtaparikalpa の世界――

この論には初めに有名な一偈があり、それはこの現象世界に対する我々のまちがった世界観の原点を説くことから始めている。その我々のまちがった世界観の原点は abhūtaparikalpa にあると説いている。それは次のように説かれている。(5)

『中辺分別論』		『弁中辺論』	
虚妄分別有	彼處無ㇾ有ㇾ二	虚妄分別有	於ㇾ此二都無
彼中唯有ㇾ空	於ㇾ此亦有ㇾ彼	此中唯有ㇾ空	於ㇾ彼亦有ㇾ此

abhūtaparikalpo'sti dvayan tatra na vidyate |
śunyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate ||（I-1）

虚妄分別は有る、そこに二つのものは存在しない。

しかしながら、空性はここに存在する。ここにおいてまた、それ（虚妄分別）は存在する。（一―一頌）

ここで虚妄分別（abhūtaparikalpa）が有るとは所取と能取の分別（grāhya-grāhaka-vikalpa）が有ると執着することである。故に、この所取能取の二つのもの（dvaya）を遠離・超越する必要が生ずる。この二つのものを遠離・超越した存在が「空であること」（śūnyatā, 空性）なのである。ところが両漢訳共に空（śūnya）と訳しているのは不適当でやはり空性（śūnyatā）と訳すべきであったように考えられる。この śūnyatā について次のように注釈されている。(6)

『中辺分別論』	『弁中辺論』
有ㇾ空者、謂、但此分別離二能執所執一故唯有ㇾ空。	此中唯有ㇾ空者、謂、虚妄分別中但有下離二所取及能取一空性上。

śūnyatā tasyâbhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā |

空であること（空性）とはこの虚妄分別の所取能取の所有（存在）を遠離することである。

このように空性とは虚妄分別の所取・能取の所有を遠離すること（virahitatā）であると世親は注釈する。ここでも śūnyatā を真諦訳は偈頌の訳出にならって有空と訳している（玄奘訳は空性と訳している）。両漢訳ともに抽象名詞である virahitatā が「離れる」と動詞に訳している。しかし、この śūnyatā と virahitatā とは同義語であるから、存在を遠離すること（遠離性）と訳出されることが妥当であるように考えられる。また、この śūnya と śūnyatā の区別が明確に訳出されていないのは中国的理解であるのかも知れないけれども正確な訳出と言えるかどうか疑門である。

世親はこの偈頌の四句についての注釈の後に更に全体的とも言うべき次のような注釈をおこなっている。(7)

『中辺分別論』

若法是處無、由二此法一故是處空、其所餘者則名爲レ有、若如レ是知、即於二空相一智無顚倒。

『弁中辺論』

若於レ此非レ有、由レ彼観爲レ空、所餘非レ無故、如レ実知爲レ有、若如レ是者、則能無倒顕二示空相一。

evam yad yatra nâsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihâstîti yathābhūtaṃ prajānātîty aviparītaṃ śūnyatā-lakṣaṇaṃ udbhāvitaṃ bhavati |

このように、あるもの（A）がある場所（B）にない時に、ある場所（B）はあるもの（A）としては空であると如実に観察される。また、そこ（B）に、その所になにか所余のものがあるならば、そこ（C）に有るものは、いまや有ると如実に知るという正しい空性の相が〔この偈頌によって〕説かれた。

この空性の相の注釈はすでに学者によって『瑜伽論』の空性説を説く時に用いられる解釈であることが指摘されている[8]。それによれば、この解釈文は最初は中阿含の『小空経』*Cūḷasuññatasutta* に見られる。それが『瑜伽論』菩薩地・同三摩呬地・同摂事分、『中辺分別論』『顕揚聖教論』『阿毘達磨集論』と『楞伽経』『宝性論』に見い出されると指摘されている。この所の注釈は「虚妄分別は有る」との立場に立って、空と空性を説いたものである。その空とは所取能取のある場所としての虚構である現実世界を限りなく空じ、遠離・超越する立場である。その限りなく空ぜられてある世界は空性の世界であり、それは空亦復空と限りなく空ぜられる空の停滞のない般若の世界である。しかし、その般若の世界は先に空じ遠離・超越した虚構の世界である現実の世界と全く別の世界において有るのではなくして同一世界においてあるのであるから、それは遠離した虚構の世界のその場所に立戻らなければならないものとなる。その処がここでいう「余れるもの」(avaśiṣṭa, 所余）と解釈され、「無の有」と理解される世界であろう。それが空性の相（śūnyatā-lakṣaṇa）と言われるものであると説いている。

次に、虚妄分別から空性へ、そして非空非不空の中道について説く第二頌を見てみよう。(9)

『中辺分別論』	『弁中辺論』
故説㆓一切法㆒　非㆑空非㆑不㆑空	故説㆓一切法㆒　非㆑空非㆑不㆑空
有無及有故　是名㆓中道義㆒	有無及有故　是則契㆓中道㆒

na śūnyaṁ nâpi câśūnyaṁ tasmāt sarvvam vidhīyate |
satvād asatvāt satvāc ca madhyamā pratipac ca sā || (I-2)

空でなく、また不空でもない、そのように一切〔の諸法〕は説かれる。〔それは〕有性によるとまた非有性による、而して〔再び〕有性による〔と説かれる〕。而して、それは中道である。（一―二頌）

この偈頌の両漢訳はサンスクリット本とよく一致している。つづいて注釈を見るのであるが両漢訳は偈頌と同じくサンスクリット本と一致するのでサンスクリット本だけでその注釈を見みてよう。(10)

na śūnyaṁ śūnyatayā cābhūtaparikalpena ca | na câśūnyaṁ dvayena grāhyena grāhakena ca | sarvvaṁ saṁskṛtaṁ câbhūtaparikalpâkhyaṁ | asaṁskṛtaṁ ca śūnyatâkhyaṁ | vidhīyate nirdiśyate | satvād abhūtaparikalpasya asatvād dvayasya | satvāc ca śūnyatāyā abhūtaparikalpe | tasyāṁ câbhūtaparikalpasya | sā ca madhyamā pratipat | yat sarvvaṁ | nâikāntena śūnyaṁ nâikāntenâśūnyaṁ | evaṁ ayaṁ pāṭhaḥ prajñāpāramitâdiṣv anulomito bhavati" sarvvam idaṁ na śūnyaṁ nâpi câśūnyaṁ iti |

「空でない（不空）」とは空性によると虚妄分別によるものである。「そして不空でない（非不空）」とは所取と能取との二種のことである。「一切〔諸法〕」とは有為を虚妄分別と名づけ、また、無為を空性と名づけるものである。「説かれる」とは指示することである。「有性による」とは虚妄分別であり、「非有性による」とは〔所取能

取の〕二種のことであり、「而して〔再び〕有性による」とは虚妄分別の中に空性があり、また、その〔空性の〕中に虚妄分別がある。「而して、それは中道である」とは一切〔諸法〕は他の存在を許さないこと（一向）による空ではなく、他の存在を許さないことによる不空でもないことである。

実に、この説は般若波羅蜜など〔の経典〕の中に

　この一切〔諸法〕は

　　空に非ず、また不空にも非ず、

と説くものによく付合する。

これによれば、不空とは空性と虚妄分別であり、非不空とは所取能取であると説いている。これは空性と虚妄分別と所取能取が性質を異にしながらも同一の世界に共存することを意味している。その同一世界は一切諸法なのであるが、その一切諸法は有為法である虚妄分別（abhūtaparikalpa）の世界（法）と無為法である空性の世界（法）とに区別されるものであると説いている。このように不空非不空としての一切諸法の世界が我々の眼前に顕現しているのである。次に、このような世界に存在するもの（有性）とは虚妄分別であり、さらに存在しないもの（非有性）とは所取能取であると説いている。故に、この有性非有性は遠離されるべきものである。しかし、この遠離されるべき有性非有性の世界の中には不空非不空の中の不空に含まれる空性を余している。その一切諸法の無為法としての空性こそ真実に実在するもの（有性）であるという。その「余れるもの」としての後の有性は虚妄分別の中の空性であり、また空性の中の虚妄分別であると説いている。それは無限に空ずる世界であり、般若中道であると説いている。いま、この注釈を図示すると次の通りになる。

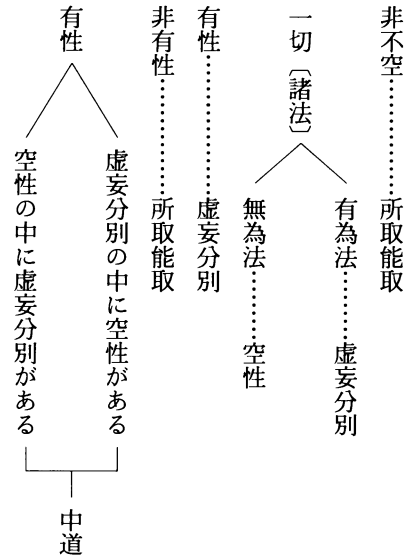
不空…………空性・虚女分別

非不空………所取能取

一切〔諸法〕——有為法………虚妄分別
　　　　　　——無為法………空性

有性…………虚妄分別

非有性………所取能取

有性——虚妄分別の中に空性がある——中道
　　——空性の中に虚妄分別がある

次に、第四頌において説かれる abhūtaparikalpatva について考察しよう。(11)

『中辺分別論』		『弁中辺論』	
乱識虚妄性	由二此義一得レ成	虚妄分別性	由二此義一得レ成
非二実有無一故	滅レ彼故解脱	非二実有全無一	許二滅解脱一故

abhūtaparikalpatvaṁ siddham asya bhavaty ataḥ |
nātathā sarvathā 'bhāvāt tat-kṣayān muktir iṣyate ||（I-4）

その〔識の〕虚妄分別の性はそれ故に成立する。

そのように一切のものが存在しないのではないことから、それを滅することによって解脱すると認められる。

（一－四頌）

この abhūtaparikalpatva を真諦は乱識虚妄性と訳し、玄奘は虚妄分別性と訳している。これによれば真諦は abhūtaparikalpatva を乱識と同じ意味に理解していたようで、これについて「乱識虚妄性、由二此義一得レ成者謂、一切世間但唯乱識。此乱識云何名二虚妄一。由三境不レ実故、由二体散乱一故」と説明している。この偈頌の世親釈に、これについて「また、ただ錯乱のみが起っていることから一切は無所有ではない」(na ca sarvathā' bhāvo bhrānti-mātrasyotpādāt)[12] と説いて、abhūtaparikalpatva は bhrānti-mātra であると説明されている。これをさらに安慧は復注として次のように説いている。[13]

na ca sarvathâbhāvo bhrāntimātrotpādād ity ātmatvenâbhāvo na tu yad ākāreṇa pratibhāsate sā bhrāntir ucyate | māyāvat | mātra śabdas tad abhikavyavac chedârthaḥ | etad uktaṃ bhavati | bhrānti-vijñānasya sadbhāvān na sarvathâbhāva iti |

而も唯乱〔のみ〕起るが故に一切種無にもあらずとは、自体としては無なれども、形相を以て顕現するものは「乱」と称せらる。幻の如し。「唯」という語は、それ以外を断つ義なり。乃ちそは「乱識有るが故に全無にはあらず」と言へるものなり。(山口益訳)

これによって偈頌の abhūtaparikalpatva が世親によって bhrānti-mātra であると説明され、更に安慧によってそれは bhrānti-vijñāna であると説明されたものである。真諦が abhūtaparikalpatva を乱識虚妄性と訳したのはこのような意味を持たせたのであろう。そして、この乱識は真諦によって依他性の識として定められたものである。bhrānti-vijñāna は『摂大乗論世親釈』の中にも見い出すことができるので、すでに世親の時代には用いられていたようであるが、なぜか『中辺分別論』には用いられていない。

三、分別性について

次に分別性について見ることにしよう。分別性は第五頌において artha（塵、境）と説かれたものである。それについて第三頌に次のように説いている。(14)

『中辺分別論』		『弁中辺論』	
塵根我及識	本識生似彼	識生変似義	有情我及了
但識有無彼	彼無故識無	此境実非有	境無故識無

artha-sattvâtma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate |
vijñānaṃ nâsti câsyârthas tad-abhāvāt tad apy asat ||（I-3）

境と有情と我と了別として顕現する識が生じる。
しかし、そこには境は存在しない。それ〔境〕が存在しないから、それ〔識〕もまた存在しない。（一—三頌）

分別性には境（artha）と有情（sattva）と我（ātman）と了別（vijñapti）との四種が属するものとして説かれている。ここで分別性との係わりにおいて、境無識無の唯識無境説が明示されている。いま偈頌の両漢訳とサンスクリット本を比較対照すると次のようになる。

	真諦訳	玄奘訳
artha	塵	義
sattva	根	有情

ātman　我　我
vijñapti　識　了
vijñāna　本識　識

真諦は vijñāna を本識と訳している。この本識は注釈の訳で明らかなように阿黎耶識を意味している。また、境無識無については tad (artha) -abhāvat tad (vijñāna) apy asat と説かれており、これは真諦によって彼（塵）無故識無、玄奘によって境無故識無と訳出されている。次に世親釈を見るのであるが、ここでも真諦訳には講述が付加されている。それを次に見ることにしよう。[15]

『中辺分別論』

似塵者、謂、本識顕現相二似色等一。
似レ根者、謂、識似二五根一於二自他相続中一顕現。
似レ我者、謂、意識与二我見無明等一相応故。
似レ識者、謂、六種識。
本識者、謂、阿黎耶識。
生似レ彼者、謂、似二塵等四物一。
但、識有者、謂、但有二乱識一。
無レ彼者、謂、無二四物一。何以故。似レ塵似レ根非二実形識一故、似レ我似レ識顕現不レ如レ境故。

『弁中辺論』

論曰。変二似義一者、謂、似二色等諸境性一現。
変二似有情一者、謂、似二自他身五根性一現。
変二似我一者、謂、染末那与二我癡等一恒相応故。
変二似了一者、謂、餘六識、了相麁故。
此境実非レ有者、謂、似レ義似レ根無二行相一故、似レ我似レ了非真現故、皆非二実有一。

彼無故識無者、謂、塵既是無、識亦是無。是識所取四種境界、謂、塵根我及識所摂実無㆓体相㆒。所取既無能取乱識亦復是無。

境無故識無者、謂、所取義等四境無故、能取諸識亦非㆓実有㆒。

tatrârtha-pratibhāsaṃ yad rūpâdi-bhāvena pratibhāsate | sattva-pratibhāsaṃ yat pañcêndriyatvena sva-para-santānayor | ātma-pratibhāsaṃ kliṣṭaṃ manaḥ | ātmamohādi-saṃprayogāt | vijñapti-pratibhāsaṃ sad vijñānāni | nâsti câsyârtha iti | artha-sattva-pratibhāsasyânākāratvāt | ātma-vijñapti-pratibhāsasya ca vitatha-pratibhāsatvāt | tad-abhāvāt tad api asad iti yat tad-grāhyam rūpādi-pañcêndriyaṃ manaḥ ṣaḍ-vijñāna-saṃjñānaṃ catur-vvidhaṃ tasya grāhyasyârthasyâbhāvāt tad api grāhakaṃ vijñānam asat |

「境として顕現する」とは〔境が〕色などの自性によって顕現することである。「有情として顕現する」とは〔有情が〕自他の相続中の五根性によって〔顕現することである〕。「我として顕現する」とは染汚意のことである。我癡などと結合するが故に。「了別として顕現する」とは六識のことである。「しかし、そこには境は存在しない」とは境と有情としての顕現は行相がない故に〔存在しない〕、また我と了別としての顕現は非実の顕現性の故に〔存在しない〕。「それ〔境〕が生じないから、それ〔識〕もまた存在しない」とは〔境が〕所取の色〔声・香・味・觸〕等の五根の意と〔眼・耳・鼻・舌・身・意の〕六識の想と〔境・有情・我・了別の〕四種との、それ〔境〕が所取の境の非存在によって、それ〔識〕もまた能取の識は非存在である。

この世親釈に対する真諦訳・玄奘訳について見ると真諦訳は説明を付加しており、反対に玄奘訳はなぜかサンスクリット文の説明より簡単になっている。特に玄奘訳にはサンスクリット文にある所取の色等の五根意と六識想の説明

が欠けている。ここでは境（artha）・有情（sattva）・我（ātman）・了別（vijñapti）の四種についての注釈である。その四種の説明を見てみよう。それによれば塵（artha，境，義）は色声香味觸の五根意（pañca-indriya-manas）に似て現れたものであり、有情（sattva）は自他の相続の中に五根性に似て現れたのであり、我（ātman）は我見と愚癡とに似て現れる。この我は kliṣṭa-manas であると説くが、これを真諦は「意識」と訳し、玄奘は「染末那」と訳している。玄奘は、これを第七末那識を指示するもので、しかもそれは染汚であることを明らかにしている。真諦の訳は不十分なもので、サンスクリット本の意味を十分に表していないと考えられる。了別（vijñapti，識）は六識（ṣad-vijñāna）に似て現れるものである。次に真諦訳の「本識生似彼」に注意すると、これに相当する玄奘訳は「識生」であろう。これはサンスクリット本の偈頌では vijñānam prajāyate に当ると考えられる。しかし、なぜかこの vijñāna について世親は注釈をしていない。故に玄奘訳にも見られない。しかるに真諦によればこの識は阿黎耶識であるという。そして「生似彼」とは塵等四物に似て現れるものと説いている。この四物とは塵・有情・我・了別のことである。このように世親が注釈を付けていないのに、真諦は自からの理解によって説明を付加している。また、偈頌の nâsti câsyârthas を玄奘は「此境実非有」と訳しているのに、真諦は「但、識有無彼」と意訳している。世親釈は境（artha）だけの注釈である。それなのに、真諦は識有を付加している。そしてそれを真諦が依他性を意味させる乱識と解説している。世親は識の顕現としての四種について artha と sattva を anākāratva「行相がない故に」（非実形識、無行相）と説き、ātman と vijñapti を vitatha-pratibhāsatvāt「非実の顕現性の故に」（不如境、非実現）との二種に区別している。これは前二者を分別性、後二者を依他性と見做したものであろう。次に彼無故識無（境無故識無、tad (artha) -abhāvāt tad (vijñāna) api asad）の唯識無境説を説いている。これについて世親釈には所取の色等の五根意と六識想と塵等の四種である所取の境が存在しなければ、能取の識も実在しないと注釈している。この注釈中の「それ〔境〕が所取の境の非存在によって、それ〔境〕もまた能取の識は非

存在である」tasya grāhyasyārtha-abhāvāt tad api grāhakaṁ vijñānam asat を真諦は「所取既無、能取乱識亦復是無」と訳して、「能取の識」grāhakaṁ vijñānaṁ を能取乱識と訳したものである。真諦にあっては乱識は依他性であるから、このところの「乱識の無」とは依他性の遠離を意味するものである。それは真実性ということになる。

四、真実性について

次に真実性について見ることにしよう。真実性は第五頌において dvayâbhāva（二無所有）と説かれたものである。そして、それを世親は grāhya-grāhakâbhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ（真実性とは所取と能取の無所有である）と注釈している。それは所取（分別性）と能取（依他性）の二つが無所有となった状態を真実性と基本的に説くことを示している。

この真実性について第六頌は次のように説いている。(16)

『中辺分別論』

由ㇾ依㆓唯識㆒故　境無体義成
以㆓塵無㆒ㇾ有ㇾ体　本識即不ㇾ生

『弁中辺論』

依㆓識有所得㆒　境無所得生
依㆓境無所得㆒　識無所得生

upalabdhiṁ samâśritya nôpalabdhiḥ prajāyate |
nôpalabdhiṁ samâśritya nôpalabdhiḥ prajāyate ||（I-6）

知覚を所依として無知覚が生ずる。
無知覚を所依として無知覚が生ずる。

この偈頌に対する両漢訳はサンスクリットと比較して明らかなように偈頌のサンスクリットによって訳出されていない。この upalabdhi は動詞 √labh に前置詞 upa がついた女性名詞である。√labh には、所有する、知覚する、認識するとの意味があり、その名詞である upa-labdhi は取得、理解、知覚等の意味を持つものである。玄奘訳は upa-labdhi を有所得、nôpalabdhi を無所得と訳しているが、真諦訳は次の対照から理解できるように一定していない。この両漢訳は世親の注釈によって偈頌を訳出したもので、そのために非常に達意訳になってしまっているようである。いま参考までに偈頌の訳語を比較すると次のようになる。

	真諦訳	玄奘訳
upalabdhi	唯識	識有所得
nôpalabdhi	境無体	境無所得
nôpalabdhi	塵無有体	境無所得
nôpalabdhi	本識即不生	識無所得

この偈頌は世親によって次のように注釈されている。(17)

『中辺分別論』

一切三界但唯有レ識依二如レ此義一外塵体相決無二所有一此智得レ成。由二所縁境無レ有レ体故、能縁唯識亦不レ得レ生。以二是方便一即得レ入二於能取得取無所有相一。

『弁中辺論』

論曰。依二止唯識有所得一故、先有二於レ境無所得生一。復依二於レ境無所得一故、後有二於レ識無所得生一。由二是方便一得レ入二所取能取無相一。

vijñapti-mātrôpalabdhiṁ niśrityârthânupalabdhir jāyate | arthânupalabdhiṁ niśritya vijñapti-mātrasya apy anupalabdhir jāyate | evam asal-lakṣaṇaṁ grāhya-grāhakayoḥ praviśati |

唯記識の知覚を所依として、境の無知覚が生ずる。境の無知覚を所依としてまた唯記識の無知覚を生ずる。このようにして、所取と能取の非有の相に入る。

この世親の注釈によって先の偈頌が訳出されたことは明らかである。それはサンスクリット文の偈頌そのままの訳では意味がとりにくいと言うことからであろうと思われる。真諦訳は例によって説明が豊富になっている。その一つとして、智が説かれることが重要視されるべきである。外塵が体相として決定して無所有となったとき智を得成すると説く。その智は本識阿黎耶識を所有しない（無所有）ところの清浄なる智を意味するものであると考えられる。また、所縁境と能縁唯識が説かれる。この所縁・能縁の説明は真諦が明確にしたものである。そして、この所縁境が無有体によって、能縁唯識も不得生のものとなる。それが真実性である。そして、それは所取能取の二無所有相に悟入することであり、真実性に悟入することである。

更に、三性はすべて真実であると説かれることについて見てみよう。これは三性共に真実であると説くことによって同一性を説くもので、三性は無自性であると説くのと同義であると考えられる。それは真実品第三頌に次のように説かれている。(18)

『中辺分別論』

性三一恒無　　二有不二真実一
三有無真実　　此三本真実

『弁中辺論』

許下於二三自性　　唯一常非レ有
一有而不レ真　　一有無二真実上

svabhāvas trividhaḥ asac ca nityaṁ sac câpy atatvataḥ |

sad-asat-tatvataś cêti svabhāva-traya iṣyate ‖ （Ⅲ-3）

白性は三種である。それは常に無であるものと（第一性）、また有であるが真実でないものと（第二性）、有と無との真実であるものと（第三性）の三自性が認められる。

これは三性はすべて真実であると説くもので、これを世親は次のように注釈している。[19]

parikalpita-lakṣaṇaṁ nityaṁ sad ity etat parikalpita-svabhāve tatvam aviparitatvāt | paratantra-lakṣaṇaṁ sac ca na ca tatvato bhrāntatvād ity etat paratantra-svabhāve tatvaṁ | pariniṣpanna-lakṣaṇaṁ sad-asat-tatvatś cêty etat pariniṣpanna-svabhāve tatvaṁ |

分別相は「常に無であるもの」という、それが分別性についての真実である、無顛倒の故である。

依他相は「有であるが真実のものではない」散乱性の故にという、それが依他性についての真実である。

真実性は「有と無との真実であるもの」という、それが真実性についての真実である。

この注釈に対する両漢訳はサンスクリット本とよく一致するのでいまはサンスクリット本だけを引用した。ただこの中で bhrāntatva について真諦は散乱（執起）と訳し、玄奘は乱性と訳している。その内容は三性共に真実（tatva）であることを説くものである。それによれば、分別相（parikalpita-lakṣaṇa）とは常に無のものである、その常に無のものであるものが無顛倒の故に、常住のものであるかのように見られることである。それが分別性（parikalpita-svabhāva）についての真実であると説いている。依他性（paratantra-lakṣaṇa）は有であるが、その有は散乱執起（bhrāntatva）による所の有であるから真実の有ではないということが、この依他性（paratantra-svabhāva）についての真実であると説いている。真実相（pariniṣpanna-lakṣaṇa）とは有の真実（依他性）と無の真実（分別性）を共に有するから、この真実性（parmiṣpanna-svabhāva）についての真実であると説いている。ここでの有の真実とは依他性の有である能縁の唯識を遠離した真実の世界であり、無の真実とは分別性の常無である所

縁の境を遠離した真実の世界であろうと考えられる。ここでサンスクリットに注意をしておくと三性の lakṣaṇa（相）と svabhāva（性）が区別されて使用されている。これについては既に第一節等で論じた通りである。

五、おわりに

以上は真諦訳の『中辺分別論』における三性説について考察したものである。そこには次のような真諦訳の特徴が見い出された。初めに、依他性を意味する abhūtaparikalpita について見ると、この語は玄奘訳が示すように虚妄分別の訳語の方が妥当のように考えられる。それに対して、真諦訳は、それを乱識または乱識虚妄性と訳出して、依他性の意味を強く出している面がある。しかし、abhūtaparikalpita について見ると、相品第四頌の abhūtaparikalpita が世親によって bhrānti-mātra と注釈され、更に安慧によって bhrānti-vijñāna と解釈されたものであった。すると、真諦は安慧のように、abhūtaparikalpita を bhrānti-vijñāna と理解して、それを合併して訳出したことになるようにも考えられる。しかし、従来、考えられたように安慧（Sthiramati, 五一〇－五七〇）を真諦（Paramārtha, 四九九－五六九）の先輩とする見方は認められないことから、[20] 真諦訳の説く依他性を乱識虚妄性とする説は、彼が『中辺分別論』の記述と世親の注釈から考えた、真諦自身の説と考えられる。それは真諦、安慧が学んだところのヴァラビー（valabhī）における唯識学説であり、ナーランダ（Nālanda）におけるそれと異なるものであろうと考えられる。[21] 次に、相品第六頌の訳のように梵本では nôpalabdhi なのに本識（阿黎耶識）と訳していて、それを超越したものとして、智を説くあり方は真諦が阿黎耶識を俗諦の方便唯識とし、阿摩羅識（無垢智・清浄智）を真諦の正観唯識として説くものを思い起させる。[22]

真諦の三性説には如来蔵仏性思想の影響と共に、この『中辺分別論』の影響もあったと考えられる。それは『顕識論』の三性説の説明の一部に『中辺分別論』の真実品第三の第七頌が引用されており、更には、この論の異訳として

『十八空論』があることから真諦の唯識説への影響があったものと考えられる。

注

(1) 山口益編『漢蔵対照弁中辺論』(昭和四一年、鈴木学術財団、以下、『弁中辺論』と略称)
山口益訳注『中辺分別論釈疏』(昭和四一年、鈴木学術財団)以下、和訳参照。
Susumu Yamaguchi, "*Madhyāntavibhāga-ṭīkā.*" (Suzuki Research Foundation, 1966)
Gadjin M.Nagao, "*Madhyāntavibhāga-bhāṣya.*" (以下、長尾本と略称・Suzuki Research Foundation, 1964)
竹村牧男「『弁中辺論』の三性説」(竹村牧男『唯識三性説の研究』平成七年、春秋社)、一〇五―一一八頁。

(2) 『弁中辺論』六頁。
長尾本　十九頁。

(3) 『弁中辺論』七頁。
長尾本　十九頁。

(4) 『解深密経』巻第二、無自性相品第五、大正蔵一六、六九四b。

(5) 『弁中辺論』二頁。
長尾本　十七頁。

(6) 『弁中辺論』二頁。
長尾本　十八頁。

(7) (6)に同じ。

(8) 長尾雅人「餘れるもの」(『印仏研』十六―二、昭和四三年三月)、二三―二七頁。
向井亮「瑜伽論の空性説」(『印仏研』二十二―二、昭和四九年三月)、三六八―三七五頁。

(9) 『弁中辺論』三頁。
長尾本　十八頁。

(10) 長尾本　十八頁。
(11) 『弁中辺論』五－六頁。
長尾本　十九頁。
(12) 長尾本　十九頁。
(13) Susumu Yamaguchi, *Madhyāntavibhāga-ṭīkā*. p.21
山口益訳注『中辺分別論釈疏』二八頁。
(14) 『弁中辺論』四頁。
長尾本　十八頁。
(15) (14) に同じ。
(16) 『弁中辺論』七頁。
長尾本　二十頁。
(17) (16) に同じ。
(18) 『弁中辺論』四四頁。
長尾本　三七－三八頁。
(19) 長尾本　三八頁。
『弁中辺論』四四頁。
(20) 本書第三章第二節三、二七〇－二七一頁参照。
拙論「真諦訳の『摂大乗論世親釈』における三性説について（上）（「法華文化研究」第十三号、昭和六十二年三月）四五頁下－四六頁上。
(21) 拙著『初期唯識思想研究』二部資料の「序」五九頁参照。
(22) 本書第二章第一節第二項二、一七二－一七三頁。

第九節　『十八空論』における三性説

この論が『中辺分別論』の異訳であることはすでに第三章第二節（二）において明らかにした。すなわち、『中辺分別論』は永定二年（五五八）の訳出である。しかし、この異訳の『十八空論』は天嘉四年（五六三）訳出の『三無性論』より後のものとされている。この『十八空論』は『中辺分別論』と同時に訳出されていない理由から何人かの『中辺分別論疏』を真諦が訳した残簡が『十八空論』ではないかと疑われているほどである。(1) しかし、この論は『中辺分別論』を見ながら真諦自身の唯識説によって達意的に説明訳出したものであろうと考えるものである。

この『十八空論』は『中辺分別論』の異訳であるから、本来ならば『中辺分別論』の所で論ずるべきであるが、『十八空論』が如来蔵思想の立場にある特殊性を考慮して別に論ずることにしたものである。

三性説について、ただ一ヶ所だけまとまった形で説かれるだけである。それは第十二仏性空を説く中にある。それは次のように説かれている。(2)

問、空何所爲。
答、爲二清浄仏性即空一、故名二性空一、
問、何故名二性空一
答、仏性者即是諸法自性、何以故、自然有故、但自性有二両義一。一無始、二因。譬如二無始生死中有心無心両法自然無一レ因。…故言三譬如二無始生死中有心無心両法自然無一レ因也、仏性亦爾。…故由二無始仏性爲一レ因、所以六入欲レ求二解脱一。…
此空性爲下離二五〔種過〕失一顕中五種功徳上。人法是分別性、従二人法一生二分別一是依他性。就二分別性一覓二〔人〕法一

不可得、就二依他性一覓二所分別之人法一亦不可得、即真実性。真実無レ体、無レ体故無レ相、無レ相故無レ生、無レ生故無レ滅、無レ滅故寂静、寂静即是自性涅槃。

此自性空除二五種過失一。一除二下劣心一。…二除二高心一…三除下著二虚妄一棄中捨真実上。…不レ見二衆生過失一不レ生二煩悩一即棄二虚妄一、但見下衆生皆有二仏性一功徳円同上、即是能取二真実一。由レ此即生二慈悲一成二菩薩者一。四能除二我見一…五除二怖畏一…

次明三此性空能引二五種功徳一者、一除二下劣一生二正勤一、二除二高慢一生二平等一、三除二虚妄一生二慈悲一、四除二我見一生二般若一、五除二怖畏一受二正法一。故言丁性空顕丙仏性理有二五種功徳一離乙五過失甲。

このところの初めの問答体は『中辺分別論』相品における、[3]

爲二清浄界性一、性義者種類義、自然得故、故立名レ性、此空名二性空一。

の注釈に相応するように思われる。そして、これは『中辺分別論』相品の第十九頌に相当する。[4] すなわち、

gotrasya ca viśuddhy-artham | (I—19a)
gotraṃ hi prakṛtiḥ svabhāvikatvāt |
又種性清浄の為に、　（十九頌ａ）
種性は実に本性なり、自然に有る義の故に。　（山口訳）

この世親の注釈は非常に簡単にされている。これに対して安慧の注釈は詳しく次のように説かれている。

gotrasya ca viśuddhyârtham | (I—19a)
tasya śūnyatā prakṛtiśūnyatā | atrâiva kāraṇam āha | gotraṃ hi prakṛtir iti |
kuta etat ata āha | svābhāvikād iti svābhāvikam anādikālikam | anāgantukam
ity arthaḥ | yathānādisaṁsāre kiñ cic cetanaṃ kiñ cid acetanam evam

ihāpi kiñ cit ṣaḍāyatanaṃ buddhagotraṃ kiṃ cic chrāvakādigotram iti |
na cākasmikatvaṃ gotrasyānādiparamparāgatatvāc cetanācetanaviśeṣavad iti |
sarva-sattvasya tathāgatagotrikatvād atra gotram iti tathātvaṃ jñeyam
ity anye |

又種性清浄の為に。（一―一九偈）

とはそれの空性は本性空なり。そのことの因を、種性は実に本性なりと言へり。そは何故か。由って自然に有る義の故にと云へり。自然性は無始の時以来あるものなり。偶来に起れるにあらず、との義なり。凡そ無始以来の生死中、或ものは有心、或ものは無心なる如く、今茲にも亦或六處は仏種性あり、或ものは声聞等の種性あるものなり。而して種性は無始以来展転して起来せるが故に、心無心の差別の如く忽然性にあらずとなり。余の人々は言う、一切有情は如来種性有るが故に茲に種性とは如来性なりと知るべしと。

この安慧の注釈はほとんど全部が『十八空論』の解釈の中に容易に見い出せるものである。それによれば gotra は prakṛti であり、それは svābhāvikatva であり、更に tathāgata-gotra であると解釈されている。gotra を tathagata-gotra と説くにあたって、安慧は「余の人々は言う」と説いて、中観学派とは異なる学派すなわち如来蔵学派の説であることを明らかにしている。いまそれを比較すると、安慧の引用する sarva-sattvasya tathāgatagotrikatvād atra gotram iti tathatvaṃ jñeyam ity anya |（一切有情は如来種性有るが故に茲に種性とは如来性なりと知るべし）は真諦釈の「但見㆘衆生皆有㆓仏性㆒功徳円同㆖、即是取㆓真実㆒」に相応する。これは明らかに同一の学説によっていると考えられる。真諦は更に五種過失と五種功徳と三性説を説いている。その三性説はあくまで仏性を解説する中にふれられているだけである。そのことは三性の説明が自性涅槃で結ばれていることから明らかとなる。三性の説明は簡単で、それは真実性と分別・依他両性との対峙によって説かれている。分別性とは人我法我であ

ると説き、人我法我に依止するから分別性は不可得である。依他性とはその人我法我を所依とする。所分別の人我法我を依止とするから依他性は不可得となる。この両性の不可得のものが真実性であると説いている。その真実性とは無体であり、無体であるから無相であり、無相であるから無生であり、無生であるから無滅であり、無滅であるが故に寂静であり、寂静はすなわち自性涅槃であると説いている。これは真実性を中心においた三性説のように思われるが明白ではない。『十八空論』にはこの外にも三性に関する断片的説があるが、いまはこれに留める。

こうして見ると真諦が安慧の学説を継承しているかのように見えるが、近年、安慧の年代を五一〇—五七〇年に下げて真諦（四九九—五六九）と同時代の人物とする人たちがいる。そして、真諦が安慧に師事し、または思想的影響を受けたことを証明する具体的資料が無い。故に、筆者は既に述べてきたように安慧を一応、真諦と同時代の人物として見ようと思うのである。

注

（1）『十八空論』（『印哲研』六）、二〇〇頁。
（2）『十八空論』（『印哲研』六）、一四〇—一四一頁。
（3）『中辺分別論』（『印哲研』六）、一四〇頁。
山口益編『弁中辺論』、二〇頁。
（4）長尾本、二六頁。
山口益訳註『中辺分別論釈疏』八七頁。
（5）Susumu Yamaguchi, "*Madhyāntavibhāga-ṭikā*," p.55—56.
山口益訳註『中辺分別論釈疏』八七頁。

おわりに

真諦は中国において五六九年（太建元年）に七十才で遷化したとされている。中国に入国したのは五四六年（大同十二年）であるとされるから、四七才頃であると思われる。

玄奘が伝えた法相唯識の創設者とされる護法は五三〇―五六一年ごろの人であったとされるので真諦より後輩であるということになる。

護法（Dharmapāla，五三〇―五六一）・戒賢（Śīlabhadra，五二九―六四五）から玄奘（六〇二―六六四）へと継承された法相唯識教学は中インドのナーランダ寺院を中心とした学系であった。それに対して、真諦は西インドのウッジャニー国の出身とされることからその地で研讃したものと考えられている。その地はヨーロッパの文化が陸と海から伝えられる所で、どちらかと言うと中インドのナーランダより進取に富んだ自由な発想のできる土地柄ではなかったかと考えられる。

真諦はそのような環境において自由な学風の中で学んだのではないかと思われる。その結果、『解深密経』『瑜伽師地論』等の五姓各別説・種子の六義等を説く唯識説と一切衆生悉有仏性を説く仏性如来蔵説の二つの異った学説の融合を試みたのではないかと考えられる。それは既にインドにおいて試みられていたようでもあるがそれを中国という新天地で具体的に論じたのが真諦ではなかったのかと思うのである。

学位請求論文は四章約一千枚の原稿から構成されていたが、出版に当り第一章「真諦訳『摂大乗論世親釈』における増広付加部分の検討」（三九〇枚）を除いている（この部分は既に一部分を公表している）。本書の第一章「真諦訳『摂大乗論世親釈』における阿黎耶識説」の第一節から第六節まではその後に研究発表したものである。第二章の第

一節は修士論文「阿摩羅識思想の研究」であり、第二節と第三節とはその後に研究したものである。

小生が真諦の訳出諸論書を中心に唯識説の研究発表をして来たものをまとめたものが本書である。一書にまとめるに当り、修士論文に当る部分のようにその時の思考をそのまま残したものもあり、論名を変更するほどに加筆・削除したものもある。そこで本書の各章節のもとになった論考の初出の論題と所収誌および書名等を以下に記すことにする。

序　章

第一章　真諦訳『摂大乗論世親釈』における阿黎耶識説

はじめに

第一節　『摂大乗論世親釈』における此界無始時偈の解釈

「真諦訳『摂大乗論世親釈』における此界無始時偈と最清浄法界について」（『勝呂信靜博士古稀記念論文集』所収、加筆）

第二節　『摂大乗論世親釈』における種子説

「真諦訳『摂大乗論世親釈』における種子説について」（『田賀龍彦博士古稀記念論集仏教思想仏教史論集』所収、平成十三年三月）

第三節　『摂大乗論世親釈』における道後の真如説

「真諦訳『摂大乗論世親釈』における道後の真如について」（『佐々木孝憲博士古稀記念論集仏教学仏教史論集』所収）

第四節　『摂大乗論世親釈』における阿黎耶の意味

「真諦訳『摂大乗論世親釈』における阿黎耶識説について」(『印度学仏教学研究』第四五巻第二号、平成九年三月)、大幅に加筆した。
第五節『摂大乗論世親釈』における心体の概念
「真諦訳『摂大乗論世親釈』における阿黎耶識説について」(『印度学仏教学研究』四五巻二号所収、平成九年三月)、大幅に加筆した。
第六節『摂大乗論世親釈』における阿陀那識説
「唯識説における心と身体について」(『日本仏教学会年報』五七号所収)、論名を変更、大幅に加筆した。
第七節［付論］真諦訳諸論書における阿黎耶識説
「真諦訳諸論書における阿黎耶識説について㈠㈡㈢」(『国訳一切経』三蔵集第二輯所収、大東出版社、昭和五十年十月、加筆)
第二章　真諦の阿摩羅識説の思想
第一節　真諦の阿摩羅識説の考察
「真諦の阿摩羅識説について」(『鈴木学術財団研究年報』8号所収、一九七二年三月)、この論文は第一節(修士論文)をまとめたものである。
第二節『摂大乗論世親釈』における阿摩羅識説
「『法華玄義』における第九菴摩羅識説について―真諦訳『摂大乗論世親釈』との関連―」(『法華経の思想と展開』所収、平成十三年三月)
「真諦訳『摂大乗論世親釈』における菴摩羅識説について」(『印度学仏教学研究』四九巻一号所収、平成十二年十二月)この二論文を一つにまとめたものである。

第三節　真諦による阿摩羅識説の概念
「真諦の唯識説の特色について」（『印度学仏教学研究』五十巻一号所収、平成十三年十二月）、加筆。

第三章　真諦の訳出諸論書における三性説
はじめに
第一節　唯識諸論書における三性説に関する形態
「三性説における lakṣaṇa, svabhāva, niḥsvabhāva について」（『印度学仏教学研究』二六巻二号所収、昭和五三年三月）、注記にサンスクリット語、チベット訳、漢訳の文献を加筆した。
第二節　『摂大乗論世親釈』における三性説
(1)「真諦訳の『摂大乗論世親釈』における三性説について（上）」（『法華文化研究』十三号所収、昭和六二年三月）
(2)「真諦訳の『摂大乗論世親釈』における三性説について（下）」（『法華文化研究』十五号所収、平成元年三月）
第三節　『摂大乗論世親釈』における変異の意味と三性説
「真諦訳『摂大乗論世親釈』における変異の訳語について」（『大崎学報』一四〇号所収、昭和六十年十二月）
第四節　『転識論』における三性説
「『転識論』における三性説について」（『棲神』六四号所収、平成四年三月）
第五節　『三無性論』における三性説
初出
第六節　『顕識論』における三性説

初出
第七節　『仏性論』における三性説
初出
第八節　『中辺分別論』における三性説
『中辺分別論』における三性説について」（『大崎学報』一五〇号所収、平成六年三月）
第九節　『十八空論』における三性説
初出

立正大学仏教学部に入学して多くの先生方にご指導を頂いた。特に法華涅槃教学の布施浩岳先生、華厳教学の坂本幸男先生、インド哲学の金倉円照先生の講筵に列なる幸を得た。大学入学の当初から仏教学仏教史学の基礎を教えて頂いたのは中村瑞隆・野村耀昌の両先生であり、また、矢崎正見、田賀龍彦、塚本啓祥、丸山孝雄等の諸先生にもそれぞれの分野でご指導を頂いた。

大学院在学中から大蔵経用語の索引作成作業を佐々木孝憲先生のもとで手伝わせて頂くようになり、長期に渡りお世話になったことに心よりお礼申し上げたい。宮崎英修先生には昭和六二年に身延山短期大学へ招いて頂き、平成七年の身延山大学へ改組の折には仲澤浩祐先生にお世話になり今日に至っていることに対し厚く感謝いたしたい。更に一々お名前を上げることが出来ないが多くの先生方に陰に陽にご指導頂いたことを記してお礼を申し述べたい。なお、大学院在学中からの学友である桐谷征一、坂輪宣敬、谷川海雅、丹治智義の各学友より常に励ましを受けたことに感謝したい。

出版に際しての原稿のワープロ化には一之瀬美千子氏、校正等には村田海静、岩田親静の両君にお世話になった。

記してお礼を申し上げる。

筆者は修士課程修了後、妻敦子の協力を得て約三年間、仏教発祥の地インドに学ぶ機会を得た。彼の地では援助者でマハトマ・ガンディー翁の秘書であったガンディー・インド文学協会会長のカカサーブ・カレルカル博士の勧めでヒンディー語を習学して帰国した。帰国後は、ヒンディー語を生かした新しい課題での研究を希望したが指導の先生を得ることが出来ず、博士課程では再び唯識説を研究することになった。しかし幸いにしてこのような著書を出版できる機会に恵まれたことに対し喜びを多とする所である。

索　　　引

人名索引

ま

や

ら

わ

和 漢 語 索 引

あ

い

う

こ

さ

し

つ

て

と

な

に

ね

の

ま

み

む

め

も

ゆ

欧 文 索 引

A

B

C

D

岩田諦靜（いわた・たいじょう）

1938年　福井市に生まれる
1963年　立正大学仏教学部仏教学科卒業
1977年　立正大学大学院博士課程（仏教学専攻）満期退学
1994年　博士（文学）学位取得
現　在　身延山大学仏教学部教授

著　書『初期唯識思想研究』（大東出版社）
『仏教における「こころ」と「からだ」― 初歩唯識入門 ―』
（山喜房佛書林）
主要な論文「真諦の阿摩羅識説について」
「真諦訳『摂大乗論世親釈』における三性説について」
「『法華玄義』における第九菴摩羅識説について」など。

真諦の唯識説の研究

2004年3月15日　印刷
2004年3月20日　発行

著　者　岩　田　諦　靜
発行者　浅　地　康　平
印刷者　小　林　裕　生

発行所　株式会社　山喜房佛書林

〒113-0033　東京都文京区本郷5-28-5
☎03-3811-5361　振替　00100-0-1900

ISBN4-7963-0149-6